

LA MAGIA

en los Manuscritos Medievales

SOPHIE PAGE



THE BRITISH LIBRARY

AyN EDICIONES

LA MAGIA

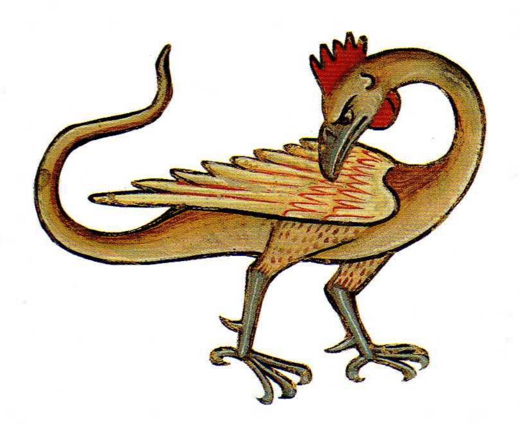
en los Manuscritos Medievales




BRITISH
MUSEUM

LA MAGIA
en los Manuscritos Medievales

SOPHIE PAGE



THE BRITISH LIBRARY
AyN EDICIONES



NIGROMANCE
logique
astrolomie
decres
musique
fisique
geometrie
guaaignerie



lois.
arismetique
Chan gerie.
harpe rie
Rectoriq
teisserie.
escri ture
Dialetiq
Charpenterie.
peinterie
Gramatique.
for gerie.

INTRODUCCIÓN

En la Edad Media, los teólogos usaban el término magia para categorizar todo tipo de rituales indeseables, y los filósofos para investigar objetos naturales que no se acomodaban a las teorías establecidas de causa y efecto. La confianza generalizada de los hombres y mujeres del medievo en la eficacia de la magia no era irracional, sino consecuente con su visión del universo. Los poderes que se atribuían a demonios y ángeles en la cosmología cristiana y su papel como intermediarios entre el reino de los cielos y el de la tierra, sugerían que podían ser persuadidos para ayudar a los que practicaban la magia y tenían acceso a las técnicas y los conocimientos necesarios. De otros tipos de magia se pensaba que lograban resultados usando poderes «ocultos» de la naturaleza, es decir, propiedades de los objetos naturales cuyos efectos sólo podían ser comprobados mediante la experiencia. La magia ofrecía una tentadora promesa de sabiduría y poder. Por una parte presentaba secretos ocultos del mundo natural y proporcionaba los medios para atraer a los espíritus. Por otra, el atractivo de cualquier práctica mágica residía en ofrecer una manera de soslayar los métodos socialmente aceptados (trabajo duro, alta posición social, talento u oración) para conseguir cualquier tipo de objetivo. A través del espectro social se transmitía una amplia gama de prácticas, desde sencillos hechizos verbales hasta magia demoníaca compleja y subversiva. Los hechizos y encantamientos que se atribuían a las plantas se transmitían de forma oral y debieron de preservarse principalmente a través de las hechiceras de las comunidades locales, si bien esto no restó mérito a su utilidad a los ojos de los clérigos y los médicos que los copiaron en sus manuscritos. La confección de amuletos médicos y el formidable acceso a las jerarquías demoníacas que prometían algunos expertos en magia atraían a clientes de todas las clases sociales.

Las diversas prácticas mágicas de finales de la Edad Media hundían sus raíces en varias tradiciones. En los siglos XII y XIII se tradujeron al latín textos mágicos de origen hebreo, griego y árabe. Estos formaron parte de un nuevo corpus de aprendizaje que se extendió desde los centros traductores de Bizancio, Sicilia y, especialmente, España, donde convivían cristianos, árabes y judíos, y donde se descubrieron para Occidente las obras griegas y árabes sobre ciencia, filosofía, astrología y magia. Estudiosos de toda

1. *El arte de la necromancia en un esquema filosófico de las artes y las ciencias, finales del siglo XIII.* MS 30024, f. 1v.

Europa se sintieron atraídos por las posibilidades de esta nueva sabiduría, y las obras sobre magia se diseminaron muy pronto en colecciones manuscritas de Francia, Italia, Alemania e Inglaterra. Los nuevos tipos de magia influyeron en las obras ocultistas cristianas y obligaron a los teólogos a revisar algunas de sus definiciones y condenas de prácticas ilícitas. El término «necromancia», por ejemplo, que originalmente significó adivinación mediante la comunicación con los muertos, vino a ser aplicado a la conjuración de demonios por medio de complicados rituales. En la época de las traducciones, la actitud más abierta y curiosa hacia los textos mágicos llevó a situar la necromancia dentro de los esquemas filosóficos de las artes y las ciencias (1).



EL MAGO MEDIEVAL

Aquellos que afirmaban tener poderes sobrenaturales, acceso a los espíritus o conocimientos secretos de los fenómenos naturales creaban problemas a la jerarquía eclesiástica, ya que el mago de una comunidad podía muy bien ser el santo de otra. Los autores cristianos vinculaban los orígenes de la magia a Zoroastro, que era históricamente el fundador de una religión pagana. Según el *Livre de Tresor*, del florentino Brunetto Latini (siglo XIII), Zoroastro creó el arte de la magia «a partir de encantamientos y otras palabras y cosas malignas». Latini situaba su descubrimiento entre otros dudosos acontecimientos de la historia de la humanidad: el comienzo de la idolatría y la construcción de la torre de Babel. Este contexto vincula claramente la magia con dos de sus asociaciones más comunes: una relación poco



2. *El mago Zoroastro*, 1425. *Add. MS* 39844, f. 51.

apropiada e incluso idólatra con los demonios y el uso de la palabra como instrumento de poder. En un ejemplar del siglo XV del texto de Latini se representa a Zoroastro como un mago contemporáneo, en pie dentro de un círculo mágico y sosteniendo un libro en el que está grabado un símbolo mágico (2). Gesticula con actitud dominante hacia dos

demonios cornados y peludos, pero la vaguedad del círculo y la postura agresiva de sus compañeros, casi de su misma estatura, nos sugieren la fragilidad de su vínculo. A los teólogos medievales les gustaba subrayar que la magia era una actividad fútil además de ilegal, en la que los demonios escondían sus maliciosas intenciones bajo un disfraz de servilismo.

Ya que tanto los magos como los santos afirmaban poseer poderes sobrenaturales, la jerarquía eclesiástica necesitaba distinguir entre las dos categorías de magia y milagro. Se elaboró para ello una serie de historias que fabricaban una imagen particular de las personas que practicaban magia. Situaban al mago y al santo en total contraste, de manera que quedara claro cuál era el ejercicio válido y cuál el ilegítimo de ese tipo de poderes. Los hermanos egipcios Janes y Jambres usaron sus artes mágicas contra Moisés y Aarón, en un combate ante el faraón (II Timoteo, III, 8). Cuando Janes utilizó un libro de magia para rescatar el alma de su hermano del infierno, se le advirtió de que no volviera a atraerse semejantes tormentos. Jambres respondió: «Mi muerte se debió a que creí ser más sabio que todos los magos sabios y me enfrenté a los hermanos Moisés y Aarón, que realizaron grandes señales y prodigios». En la primera fuente que cita a Simón el Mago (Hechos de los Apóstoles, VIII, 5-24) se dice que fue un mago samaritano que se maravilló tanto de los milagros del apóstol Felipe que decidió bautizarse cristiano. Pero más tarde se le acusó de intentar adquirir el don de otorgar el Espíritu Santo usando métodos sospechosos, y los escritores de la Iglesia primitiva lo señalaron como el primer hereje. Según el apócrifo conocido como *Hechos de san Pedro*, el Mago y los santos Pedro y Pablo competían por encontrar seguidores en Roma cuando Simón intentó conseguir el favor de Nerón, ascendiendo a los cielos en su presencia (3). Gracias a sus artes mágicas consiguió flotar en el aire, pero las plegarias de los apóstoles hicieron que cayera y sufriera heridas que le causaron la muerte. Sin embargo, los santos no salían siempre victoriosos. Los santos Simón y Judas se negaron a ofrecer un sacrificio al Sol, y fueron asesinados por una muchedumbre después de que sacaran a la luz a los horribles demonios ocultos en las estatuas de los dioses paganos. En esta ilustración (4) se les muestra discutiendo con los magos paganos, a los que se distingue por sus exóticos sombreros (al igual que en las imágenes 3 y 5).



3. Simón el Mago con los santos Pedro y Pablo ante Nerón, siglo XV. Royal MS 20 D VI, f. 1.

Derecha: 5. Vortigern consulta a los adivinadores, c. 1470-1480. Royal MS 15 E IV, f. 93.



4. *Los santos Simón y Judas junto a tres magos, siglo* XIV. *Royal MS 2 B VII, f. 273v.*

El poder sobre los hombres y los espíritus era una combinación muy atractiva. A los magos se les presentaba a menudo como consejeros de los reyes en los romances y las crónicas, pero siempre hubo una rivalidad entre el profeta y el mago. En una ilustración de un ejemplar de las *Anchiennes Cronicques d'Engleterre* (1442-1444), de Jehan de Wavrin, el tirano Vortigern consulta a cuatro «adivinos» acerca del misterio de una gran torre que se derrumbó nada más terminarse su construcción (5). Ellos afirmaron que los cimientos de la torre sólo aguantarían si eran rociados con la sangre de un huérfano, así que el pequeño Merlín fue llevado ante Vortigern para servir a este propósito. Sin em-



6. *La concepción de Merlín, principios del siglo* XIV. *Add.* MS 10292, f. 77v.

bargo, Merlín reveló sus poderes proféticos anunciando la presencia de unos dragones subterráneos que luchaban entre sí, e interpretando su significado político. Como arquetipo del mago de corte, el problema de los orígenes paganos de los poderes de Merlín se resolvió cuidadosamente presentándolos bajo un prisma positivo. Aunque dichos poderes los heredó de un demonio que intentaba engendrar un anticristo (6), la influencia de la bondad de su madre y las enseñanzas de un piadoso clérigo llamado Blaise le guiaron para utilizarlos correctamente.

Más ambigua fue la figura del mago Nectanebo, rey exiliado de Egipto y padre de Alejandro Magno según la tradición medieval. Sedujo a Olimpia, la esposa de Filipo II de Macedonia, disfrazándose de dragón, ya que un sueño había hecho creer a la



7. *La seducción de Olimpia, mediados del siglo* XIV. *Royal* MS 19 D I, f. 4v.

reina que se le aparecería un dios con ese aspecto (7). Además de poseer la habilidad de provocar falsas visiones, Nectanebo hundía barcos sumergiendo sus imágenes en un cuenco de agua (8) y exhibía sus conocimientos astrológicos en la corte macedónica (9). Sin embargo, finalmente fue víctima de Alejandro, quien afirmó que sería incapaz de predecir el momento de su propia muerte, justo antes de arrojarlo desde el tejado de palacio. Las historias sobre Nectanebo sobrepasaron los límites de los romances sobre Alejandro para ser utilizadas en acusaciones de prácticas mágicas de la época. En 1376 estalló un escándalo en la corte del senil Eduardo III, acerca de lo que se vio como una influencia excesiva de su amante, Alice Perrers. Ésta fue acusada de lograr su ascendiente sobre el rey con la ayuda de un fraile y médico dominico, quien hacía uso de antiguos encantamientos atribuidos al nigromante egipcio Nectanebo.



8. Nectanebo haciendo un encantamiento con figuras de barcos de cera, principios del siglo XV. Royal MS 20 B XX, f. 4v.

La asociación entre frailes y magia se funda también en la descripción de los magos de Xanadú que aparece en los *Viajes de Marco Polo*. Estos se presentan con una imagen especialmente negativa, desde sus prácticas idólatras y su miserable forma de vida hasta su desagradable costumbre de descolgar los cuerpos sin vida de los ejecutados para su consumo (10). Estos magos hacían maravillas para el gran Khan utilizando «su arte infernal», y se decía que la fuerza de sus encantamientos «evitaba que la lluvia cayera y aplacaba la tempestad». En la tradición del espectáculo cortesano y la producción de ilusiones maravillosas, hacían que jarros de vino o de leche llenaran las copas espontáneamente y que éstas fueran llevadas ante el Khan como si las movieran manos invisibles. Marco Polo no sólo calificó de astrólogos a los magos de Xanadú, sino que comparó su secta religiosa, la «baksi», con los «frailes, predicadores y franciscanos». En un cínico comentario que quizá intenta desarrollar aún más la comparación, dice que convencían de sus milagros a las masas ignorantes «a través de la santidad de sus propias vidas y del mérito de sus penitencias». Como veremos más adelante, esta asociación


uant nectanebus



9. Nectanebo sosteniendo una tabla astrológica, principios del siglo XV. Royal MS 20 B XX, f. 7.



10. *Los magos de Xanadú, mediados del siglo* XIV.
Royal MS 19 D I, f. 81v.

11. *Medea, principios del siglo* XV. *Royal MS 16 GV, f. 20.*

entre clérigos y magia no fue ni rara ni inverosímil.

Junto a la imagen del mago erudito, con sus libros y diagramas mágicos, circularon varios estereotipos de la maga. Giovanni Boccaccio incluyó a las hechiceras Circe y Medea en su compendio de mujeres famosas, y temas como el asesinato de niños o los trastornos de la naturaleza se asociaban a menudo específicamente a la magia femenina. Boccaccio describía a Medea como «experta en brujería (*maleficium*)», el cual era «un arte maligno y protector» (11). Se decía que las dotes mágicas de ambas mujeres provenían de su conocimiento de las propiedades de las plantas, un conocimiento «que mil hombres nunca conseguirían». En una ilustración del siglo XIV, tres brujas, junto con un siniestro compañero demoníaco, preparan con plantas una medicina para un niño que aparece en brazos de la cliente (12). Las magas se asociaban a menudo tanto al daño como a la curación de los niños. *Les Grandes Chroniques de France o Saint Denis* (c. 1274-1461, de autores diversos), crónica impregnada de una concepción moral de la historia, nos ofrece dos relatos opuestos sobre este tema. Un manuscrito ilustra la quema y tortura de brujas, acusadas de asesinar al hijo del rey Chilperico de Neustria (rey entre 561-584) y a la reina Fredegunda usando talismanes y pociones mágicas (13). Otro muestra al abad de Saint Denis consultando a una sabia (14), con el objetivo de descubrir quién ha envenenado al primogénito del rey Felipe III (rey entre 1270 y 1285). La búsqueda del asesino llevó a los investigadores hasta tres personas de las que se creía que tenían el poder

12. Unas brujas preparan una medicina de hierbas con la ayuda de un demonio, siglo xiv. Cotton MS Tiberius *AVII*, f. 70.



13. Brujas quemadas y torturadas, segundo cuarto del siglo xiv. Royal 16 *GVI*, f. 64.



14. *El abad de Saint Denis consultando a una sabia, finales del siglo* XIV. *Royal MS 20 C VII, f. 12.*

de adivinar el futuro: «una mujer santa de buenas costumbres» de Neelle «que conocía las maravillas del pasado y del futuro»; un *vidame* (un funcionario del obispado) de Laon «que conocía muchos secretos a través del arte de la necromancia», y un sarraceno converso que vivía cerca de la frontera con Alemania y que «había sido un gran sabio».

En el siglo XIII, el autor de *Le Fait des Romains* señalaba que las mujeres tenían más prestigio como expertas en necromancia que los hombres. Una representación de la hechicera Ericto, en un ejemplar del siglo XV de esta obra, convierte el lúgubre escenario nocturno descrito originalmente por Lucano en su *Farsalia* en una intensa escena idílica (15). Criaturas demoníacas surgen de una doméstica boca del infierno, junto con una pálida figura fantasmal: el soldado muerto que Ericto ha invocado para informar a Pompeyo del resultado de la batalla. Los magos solían ser asociados a complejos rituales, a la invocación de los espíritus y al conocimiento de los cuerpos celestiales, mientras que se creía que las hechiceras trabajaban más estrechamente con los objetos naturales del mundo sublunar. Por una parte se las presenta como conocedoras de las propiedades ocultas de la naturaleza, y por otra, llegando a extremos nauseabundos. En la *Farsalia*, Ericto usa «cualquier cosa que la naturaleza haya creado a su horrible capricho» para llevar a cabo sus ritos mágicos. Además de «las hojas de las plantas sobre las que había pronunciado sus encantamientos», utilizaba todos los venenos conocidos, los huesos de un ciervo alimentado con serpientes, las entrañas de un lince y la piel mudada de una víbora. *Le Fait des Romains* nos presenta a mujeres que conocen las maravillas y las transformaciones de la naturaleza, pero también hace hincapié en que subvierten el orden natural: «la tierra y el fuego se contaminan y ensucian a menudo a causa de sus hechizos».



15. Ericto invoca a un soldado muerto para Pompeyo, 1479. Royal 17 F II, f. 243v.

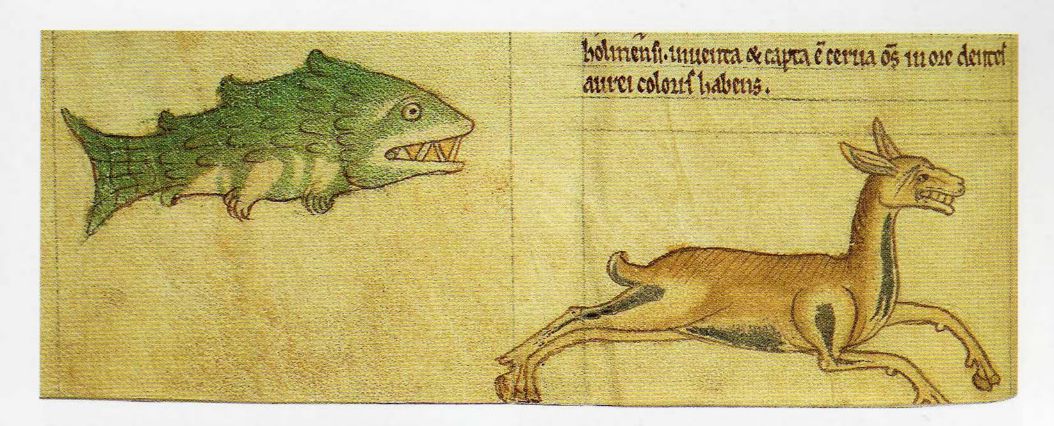
LA MAGIA NATURAL

La magia natural surgió como una práctica lícita en los escritos de los teólogos del siglo XIII, como san Alberto Magno y Guillermo de Auvernia, quienes distinguieron entre el uso de las propiedades ocultas de los objetos naturales y los poderes ejercidos con la ayuda de los espíritus. Esto suponía un paso adelante con respecto a la posición de san Agustín, que condenaba toda práctica mágica que implicara los poderes de las estrellas, las plantas, las piedras o los animales. El concepto de magia natural surgió de la tradición grecorromana de situar las facultades y procesos ocultos dentro de las leyes de la naturaleza. Una propiedad «oculta» era aquella que no podía ser explicada a través de la *complexio*, o constitución elemental de un objeto. Tales facultades no sólo formaban parte de los textos mágicos, sino que también eran compatibles con las descripciones medievales de las maravillas naturales, con la práctica médica y con el argumento teológico de que las maravillas de la naturaleza ponían de manifiesto la versatilidad y la gloria del Creador. Encontramos una visión positiva del dominio de los secretos del mundo natural en san Alberto Magno, en su concepción de la habilidad de los tres Magos que siguieron la estrella de Belén. Sugiere que los Magos fueron capaces de predecir la maravilla gracias a sus conocimientos acerca de los fenómenos de causa y efecto.

Las «maravillas» se asociaban muy estrechamente a la magia natural como objetos y fenómenos que poseían virtudes naturales pero extraordinarias. Según Guillermo de Auvernia, el gran número de maravillas de Oriente estimuló la práctica de la magia natural: «hay muchos allí [en la India y las regiones circundantes] que realizan maravillas gracias a su des-



16. *Asnos de largos cuernos y serpientes custodian la pimienta, segundo cuarto del siglo* XI. Cotton MS Tiberius B V I, f. 79v.



17. *Un pez y un ciervo con los dientes de oro, c. 1200. Royal 13 B VIII, f. 16v.*

treza». El texto anglosajón *Marvels of the East* describía a aquellas criaturas prodigiosas como asnos con grandes cuernos y serpientes que vigilaban las plantas de la pimienta (16), así como árboles de los que brotaban joyas y pájaros que estallaban en llamas al ser tocados. Occidente poseía sus propias maravillas, como revela la segunda parte de la *Topographia Hibernia* de Gerardo de Gales. En ella, el dinámico clérigo (que había visitado Irlanda en 1083 y 1085) presenta la isla como un lugar en el que nadie moría, donde los nativos de Ossory adoptaban forma de lobo cada siete años y en la que había una piedra milagrosa de la que brotaba vino para la comunión. Gerardo da noticia de que en Carlingford, en el Ulster, se descubrió un pez anormalmente grande que poseía tres dientes de oro (17). La intervención divina en el mundo físico y las anomalías de la naturaleza eran algo aceptado en el universo medieval y se pensaba que las maravillas exhibían sus prodigios para transmitir señales. El pez de los dientes de oro se interpretaba como una prefiguración de la inminente conquista de Irlanda. En un romance francés sobre Alejandro Magno, se representa al rey mostrando a su astrónomo un niño nacido mitad bestia y mitad humano, con objeto de descubrir qué podía presagiar para el futuro (18).



18. *Alejandro consulta a un astrónomo acerca de un nacimiento monstruoso, mediados del siglo* XIV. *Royal MS 19 D I, f. 40v.*

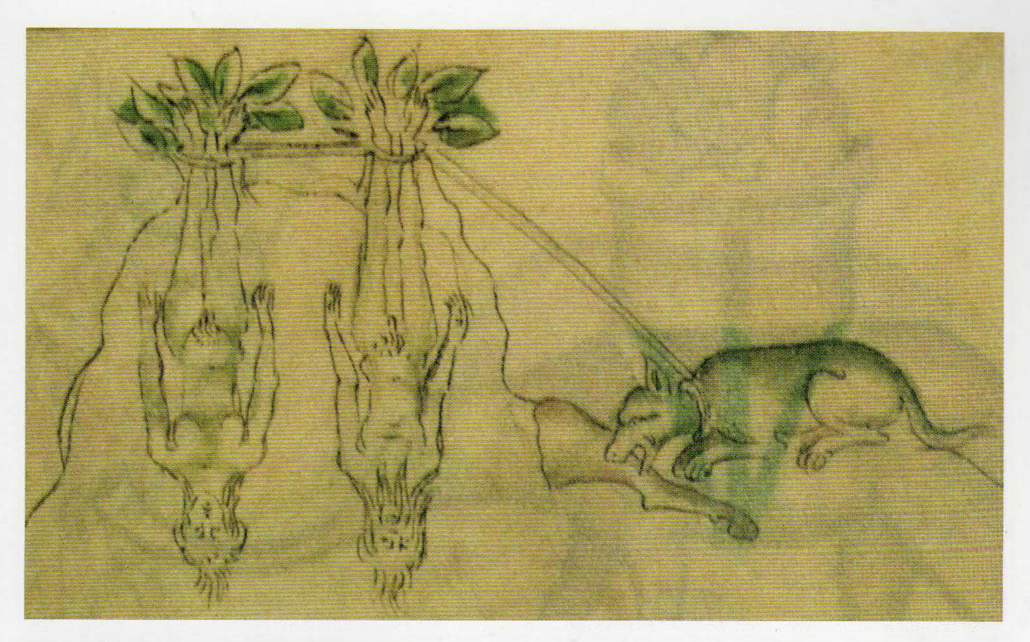


19. *La raya eléctrica, década de 1440. Sloane 4016, f. 100v.*

Los filósofos naturales intentaban hallar las causas de algunas maravillas inexplicables. El poder de «acción a distancia», por ejemplo, se sugirió para explicar varios fenómenos observados e imaginados, tales como el efecto estupefaciente de la raya eléctrica (19), la mirada mortal del mítico basilisco (20) y la capacidad del imán para atraer el hierro. Los poderes que se atribuían a tales criaturas y objetos hacían que se otorgara a sus cuerpos un valor exótico equivalente. En su obra *De animalibus*, san Alberto Magno alude a la creencia generalizada de que las cenizas de un basilisco repelían a las arañas y a otras criaturas venenosas. El *Liber de quindecim stellis*, perteneciente al corpus



20. *La mortífera mirada del basilisco, finales del siglo* XII. *Royal MS 12 C XIX, f. 63.*



21. *Mandrágoras, siglo* XIV. *Royal MS 2 B VII, f. 119v.*

de libros ocultos que circulaban a finales de la Edad Media y atribuido a Hermes Trimegisto, afirma del imán que «los hechiceros hacían muchos milagros con esta piedra». Se podían atribuir virtudes especiales a objetos y criaturas naturales debido a su apariencia peculiar. Se creía que la inquietante mandrágora de forma humana (21) mataba a la persona que la arrancase. Sin embargo, se podía atar un perro a su raíz con una soga y tentarlo con un trozo de carne para que llevara a cabo la funesta tarea. Este método tan complicado merecía la pena: a la mandrágora se le atribuía el poder de curar las afecciones de ojos y oídos, las heridas, las mordeduras de serpiente, la gota e incluso la calvicie. Según el texto mágico del siglo XIII *De mirabilibus mundi*, los objetos extraordinarios debían ser juzgados a partir de la experiencia, más que de la razón: «Uno no debería negar ninguna maravilla porque no encuentre su causa, sino que debería ponerla a prueba; ya que las causas de las cosas maravillosas se hallan ocultas, y se derivan de motivos tan diversos que el entendimiento humano no las puede aprehender».



22. *Las maravillosas propiedades de las piedras, c. 1300. Add. MS 8785, f. 202v.*



23. Medicina de quadrupedibus, *versión en inglés antiguo, siglo* XI. *Cotton Vitellius MS CIII, f. 82.*

Existían dos formas en que los objetos naturales, aparentemente, podían causar maravillas. Por una parte, a menudo se creía que los objetos exóticos, raros y peculiares poseían atributos asombrosos. Por otra, todo objeto natural contenía en potencia facultades ocultas. Éstas se describían en textos sobre el uso de las piedras (22), los animales (23, 26) y las plantas (24, 25), así como en enciclopedias y obras sobre medicina. Según el enciclopedista del siglo XIII Bartolomeo Anglico, nada en el cuerpo de un animal se hallaba desprovisto de utilidad médica, una opinión apoyada por la idea bíblica de que los animales fueron enviados a la Tierra para que el hombre se beneficiara de ellos. En la *Medicina de quadrupedibus*, atribuida a Sexto Plácito, se enumeran las partes de varios animales con sus virtudes médicas y de otros tipos. Se dice que el colmillo de elefante molido con miel elimina las manchas faciales, mientras que los muchos usos de las partes de un perro incluyen transportar su corazón para evitar ataques caninos o preparar un bebedizo con los excrementos de un perro blanco para curar a los hombres a los que se les hubiera aparecido un fantasma (23). El objeto que sostiene el simio en la ilustración del manuscrito es probablemente el hígado de un toro, recomendado como remedio para los mordiscos de los monos y de los hombres. Según *De phisicis ligaturis*, obra de Qusta Ibn Luqa traducida del árabe al latín en el siglo XI, el uso de sustancias minerales, animales y vegetales para la confección de amuletos y anillos con propósitos medicinales no requería de una base racional. Su capacidad para curar dependería simplemente de la fe que tuviera el paciente en su eficacia: un temprano reconocimiento de lo que los médicos modernos llaman «el efecto placebo».

Resulta difícil, además de potencialmente anacrónico, calificar de mágicos ciertos elementos de los textos médicos medievales, cuando puede que no fuera esa la intención de sus autores y lectores. Sin embargo, y como hemos visto con la mandrágora, algunas recetas médicas se acompañaban de rituales y tabúes para incrementar su eficacia. Que estos fueran vistos como una superstición o como algo poco importante lo indica el hecho de que se los citara al final del texto o incluso que fueran completamente excluidos de algunos manuscritos. Al final de un ejemplar del siglo XII del *Herbarius* de Apuleyo Platónico (24) encontramos una descripción de la albahaca y sus usos (junto con los de la mandrágora). Se aconseja coger esta hierba cuando el mago se encuentre en perfecto estado de salud y vistiendo ropas blancas e impolutas. Debe evitar la compañía de mujeres que estén menstruando, así como tocar u oír a un niño recién nacido. Antes de cortar la hierba, debe purificarla con



24. *La planta de la albahaca,* 1190-1200. *Sloane MS* 1975, f. 48.



25. El hipérico repeliendo a un demonio, década de 1440. Sloane MS 4016, f. 103.



26. *La abubilla, finales del siglo XIII o principios del siglo XIV. Add. MS 8785, f. 148.*

hojas de roble y rociarla con agua de manantial. Entonces, mientras cae el sol, levanta su mano derecha y ofrece una invocación a la Tierra que empiece por «Oh, Tierra, Diosa Sagrada». Una vez cogida la planta, se la debe rodear de oro, plata, marfil, colmillos de jabalí, el cuerno de un toro y frutos con miel.

Las implicaciones paganas de este ritual fueron sin duda la razón de su exclusión de muchos ejemplares de la obra (o de que la invocación fuera reemplazada por un padrenuestro). Pero se mantuvo la asociación de esta hierba (*basilicum*, en latín) con el basilisco, que es lo que probablemente hizo que se le otorgaran propiedades rituales especiales. Se dice que la albahaca se encontraba en los lugares donde vivían las tres especies de basilisco: el *alochrysus*, el *stellatus*, de cabeza dorada, y el *amathitis*, de color rojo sangre. Como se muestra en la ilustración, estos reptiles viven en la planta (cuyas raíces son comparadas con las pezuñas de un oso), pero el que la coja estará a salvo del poder asesino de sus miradas. Se distingue la naturaleza asesina de cada tipo de basilisco: con su mirada, el *alochrysus* incendia a su víctima, el *stellatus* deseca a su presa y el *amathitis* la destruye hasta que sólo quedan sus huesos. También a algunos seres humanos se les atribuía el poder de herir físicamente con sus miradas, incluyendo a aquellos con una capacidad especial para obrar maravillas. Esta habilidad, que algunos eruditos medievales llamaban «fascinación», se atribuía también a efluvios y emanaciones del cuerpo o al poder de la mente. Como veremos más adelante, la eficacia ritual de algunos diagramas mágicos se activaba mediante la mirada del mago.

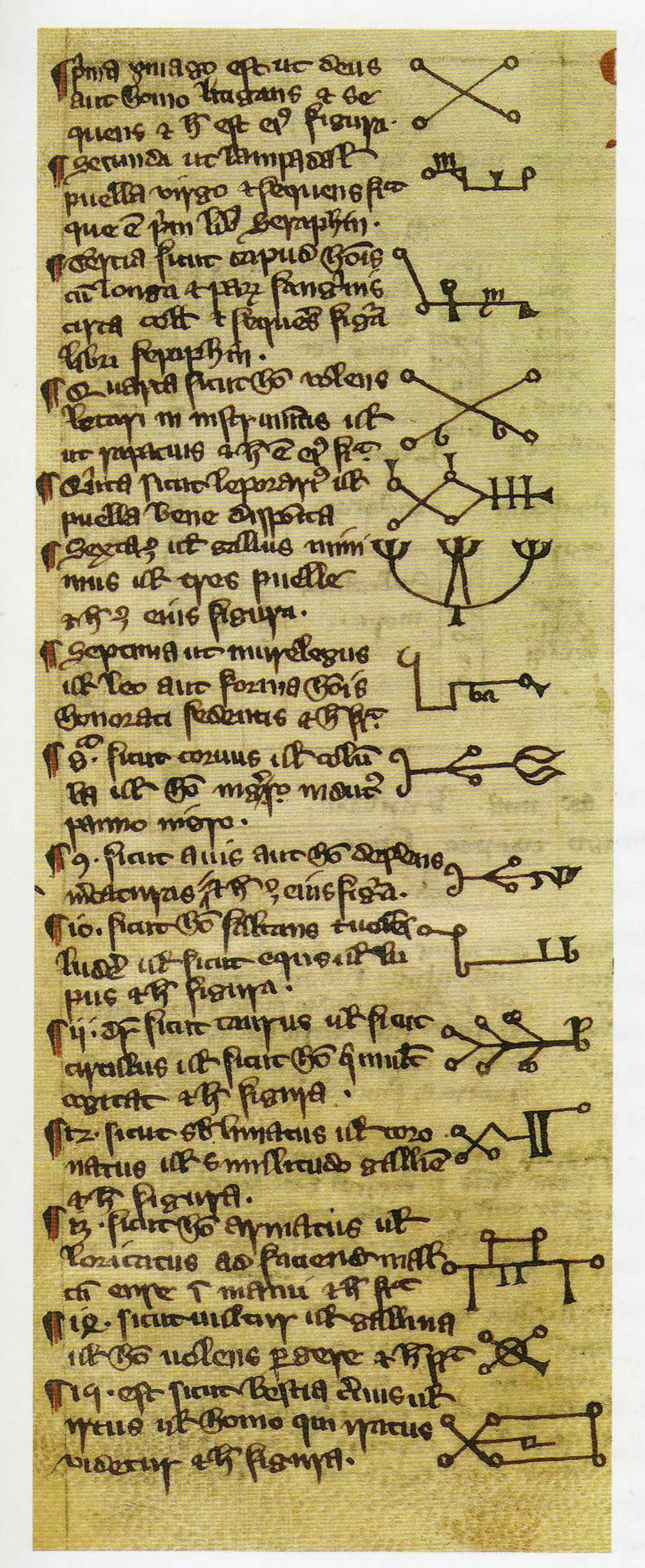
Las operaciones mágicas mezclaban ingredientes a escala cósmica, generando potencias a partir tanto de la armonía como de la discordia con el universo. El poder de la mirada conectaba físicamente al sujeto humano con los objetos del mundo sublunar, y el mago explotaba también muchas conexiones ya existentes. A ciertos

animales, plantas y piedras se les atribuía una relación particular con el mundo espiritual, y se creía de ellos que atraían o repelían demonios, fantasmas y espíritus del aire. Por ejemplo, del hipérico (corazoncillo o hierba de San Juan) se decía que ahuyentaba a los demonios (25), mientras que beber la sangre de la abubilla hacía que los demonios se aparecieran en tus sueños (26). La sangre, las plumas y el corazón de este exótico pájaro aparecen tanto en rituales nigrománticos complejos como en experimentos más sencillos. Una colección medieval incluye la receta para entender el lenguaje de las aves, según la cual el corazón de una abubilla y la lengua de un milano se adoba en miel y se coloca bajo la lengua de una persona. En la compilación latina de magia árabe conocida como *Picatrix*, las cabezas de un gato, un lobo, un mono, un gallo, una abubilla, un cuervo, un milano, un murciélago, un ganso, una golondrina, una tortuga y un búho se colocan dentro de una cabeza humana, como parte de una operación destinada a provocar la locura. Esta mezcla antinatural de distintas partes del orden natural, humano y animal, incluye criaturas exóticas (la abubilla), ambiguas (el murciélago y el mono) y otras que se consideraban negativas (el gato y el lobo).



27. *Un mago estudiando los cielos, mediados del siglo* XIV. *Royal MS 6 E VII, f. 447v.*

Una visión alternativa de la unión de elementos armoniosos de la naturaleza queda reflejada en operaciones mágicas que utilizaban los poderes naturales de los cuerpos celestes. Los textos mágicos revelaban qué estrellas y qué materiales terrestres eran más compatibles, y cómo calcular el mejor momento para atraer las influencias astrales hacia los talismanes. Por lo tanto, no es sorprendente que se represente un observador de estrellas para ilustrar un comentario sobre las categorías de la magia (27). El *Liber de quindecim stellis* describe la construcción de quince talismanes, cada uno de ellos consistente en una piedra grabada en un momento astrológicamente importante y colocada sobre una planta, a menudo en el engaste de un anillo. Cada elemento de la



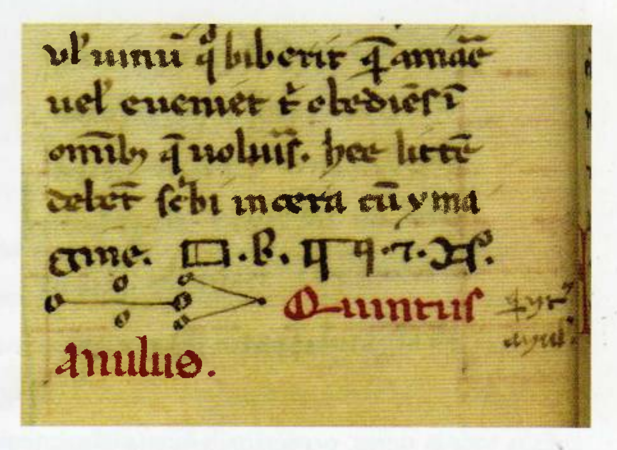
operación posee una virtud distintiva pero comparte su naturaleza con los otros, de manera que sus poderes individuales se intensifican cuando se unen. Del cristal, por ejemplo, se dice que tiene la virtud de «reunir a los demonios y a los espíritus de los muertos, invocar los vientos y desvelar secretos ocultos». Sus propiedades mejoran mucho si se usa cuando la luna está en conjunción con la constelación al-thurayyā (las Pléyades) y si se le graba el carácter apropiado (28, segundo empezando por arriba). Del mismo modo, el poder del hinojo para proteger los ojos se duplica si su semilla se coloca bajo un cristal con incienso y mercurio. A pesar de las virtudes naturales que se representan en este texto, la presencia de caracteres mágicos seguramente hizo que los teólogos lo pusieran bajo sospecha. Tomás de Aquino sugirió que, al juzgar si las «prácticas dirigidas a la alteración de los cuerpos» eran lícitas o no, lo que había que tener en cuenta era si los objetos naturales empleados parecían producir el efecto de manera natural. Si las palabras, los caracteres y las «prácticas vanas» (actos rituales poco ortodoxos) formaban parte de la operación, la presencia del demonio quedaba casi demostrada.

28. *Quince caracteres mágicos*, c. 1300.
Royal MS 12 E XXV, f. 164.

EL PODER DE LA IMAGEN

En los textos mágicos, el término «imagen» (*ymago*) o talismán describe un objeto al que se transmite poder mediante una operación mágica, de manera que se transforme en un instrumento con poderes mágicos. La *ymago* de los textos mágicos árabes era generalmente un objeto fabricado, tallado en una forma adecuada para su utilidad y enterrado o situado en el lugar donde se suponía que sus poderes surtirían efecto. Todo ello difiere del significado habitual de amuleto: un objeto encontrado, como la parte de un animal, una planta o una piedra, o un trozo de pergamino con inscripciones, que se llevaba encima o se conservaba para su uso. Otra categoría diferente la constituían las *lamina*, piezas delgadas y cuadradas con incisiones, de metal, madera o piel, y normalmente con utilidad médica. Los manuscritos medievales dan testimonio del uso de imágenes, proveyendo instrucciones para su confección, representaciones de caracteres, palabras y símbolos que se deben inscribir en ellas y, en ocasiones, diagramas del objeto terminado.

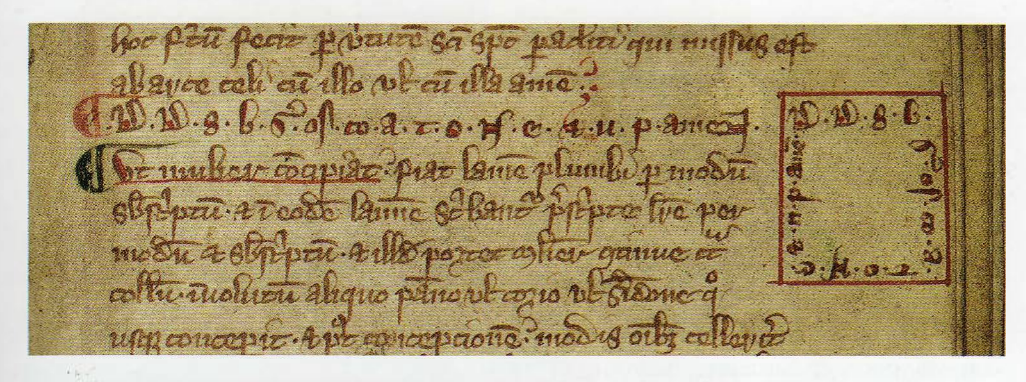
Un texto árabe traducido al latín, el *De imaginibus et horis*, atribuido a Hermes Trimegisto, describe cómo construir doce anillos para varios fines. El autor comenta que el cuarto anillo se omitió en el precioso *Libro de Venus*, debido a su poder para inducir a hombres y mujeres al adulterio, aunque su propia obra no muestra tales escrúpulos. Da instrucciones para tallar la figura de una mujer sobre circonio, al amanecer del día de Venus. La figura debe portar una manzana en su mano izquierda y un peine en la derecha. En el día y en la hora de Venus, se debe fabricar un anillo para esta gema, y a esa misma hora y durante ocho días se invocarán los nombres de los ángeles. La piedra se baña en aloe y se coloca en una vasija de arcilla con un poco de incienso. Para conseguir que la mujer amada le obedezca en todo, el mago estampa el sello de circón en un trozo de cera, sobre el que se han inscrito los caracteres dibujados al final de la receta (29). Después, la cera se parte en pedazos que se mezclan



29. *Caracteres mágicos destinados a ser inscritos en un sello de cera, siglo XIV. Arundel MS 342, f. 81v.*

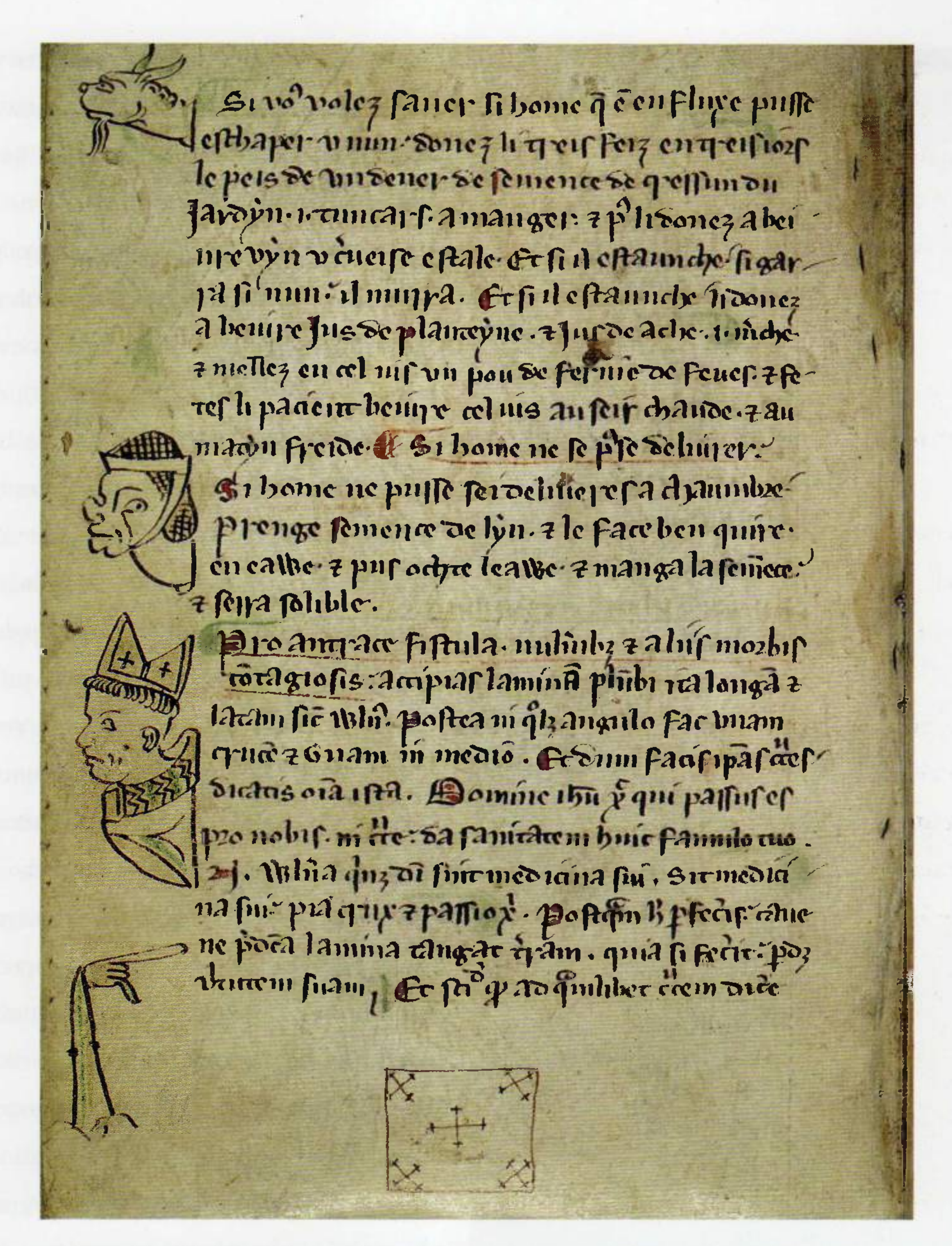
con agua o vino y se dan de beber a la amada. A las obras mágicas árabes como ésta se les dispensó en principio una calurosa acogida como parte de la nueva sabiduría científica transmitida a Occidente, pero hacia mediados del siglo siguiente su condena fue generalizada. Una obra anónima de género astrológico de mediados del siglo XIII, el *Speculum astronomiae*, afirma que el *De imaginibus et horis* pertenecía a la categoría ilícita de las obras de «magia hermética», la cual utilizaba métodos e invocaciones rituales sospechosos para lograr sus fines.

Las láminas tienen su origen en una tradición diferente. Se les imbuía de poder mediante operaciones que implicaban plegarias y símbolos cristianos ortodoxos, así como rituales no cristianos asociados con los métodos de curación populares. Muy a menudo, en los manuscritos medievales se encuentran reunidos recetas médicas, encantamientos y textos adivinatorios, lo que sugiere que se representan los diferentes servicios que ofrecía un mago. En una colección de este tipo de la British Library, aparecen representadas dos láminas en los márgenes. La primera es una lámina de plomo con una serie de letras inscritas, la mayoría indescifrables (30). Las instrucciones del texto establecen que debían llevarla alrededor del cuello las mujeres que estuvieran intentando quedarse embarazadas, hasta que lo consiguieran. La segunda lámina, también de plomo, es para las úlceras del ántrax maligno y otras enfermedades contagiosas (31). Debía ser tan larga y tan ancha como la herida, una ins-



30. Lámina para ayudar a una mujer a concebir, finales del siglo XIII o principios del XIV. Add. MS 15236, f. 54.

trucción que subraya la relación simpática entre la aflicción y su cura. Cuando se le han hecho las inscripciones con las cruces que se muestran en el diagrama, se recita una oración: «Señor Jesucristo que sufriste por nosotros en la cruz, da salud a éste tu siervo...». Pero también se menciona un tabú no cristiano: si, una vez terminada, la lámina toca la tierra, perderá su eficacia. Finalmente, la lámina se coloca sobre la herida y se canta una canción a la Virgen María. Los dibujos de figuras grotescas en los



31. *Lámina para las úlceras del ántrax, con figuras grotescas en los márgenes, siglo* XV. *Add. MS* 15236, f. 31v.

márgenes de este texto parecen invitar a comparar la enfermedad con la deformidad, y probablemente servían para ayudar a memorizar recetas específicas. El busto del obispo representa la piedad de un cura que invocó la ayuda de Cristo y de la Virgen.

Un rollo de oraciones del siglo XV conservado en la British Library (8,5 x 123 cm) ilustra cómo el material ortodoxo se mezclaba con el mágico, y cómo ambos podían suponer una forma bastante pragmática de acercarse a lo sobrenatural. El rollo contiene



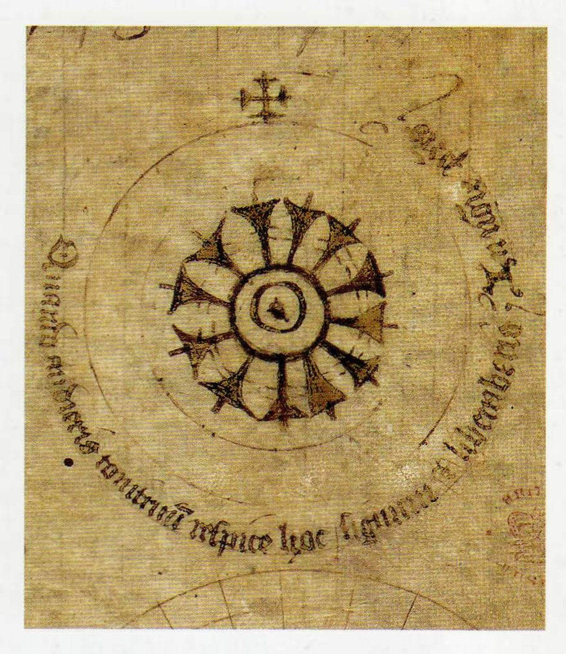
medidas ilustradas de la cruz, los clavos y las heridas de Cristo, junto con plegarias, hechizos y figuras (*figurae*) mágicas. Representa un material práctico que servía a varios objetivos y se llevaba encima, y que contenía artículos específicos sobre cómo protegerse de dificultades tales como los partos dolorosos, el insomnio, el ahogamiento o la muerte en la batalla. La sección que aquí se ilustra muestra cuatro figuras con inscripciones y cruces de varias formas, que pueden ser clasificadas como amuletos puesto que estaban pensadas para llevarse encima (32). La primera actúa contra los enemigos; la segunda, contra las tormentas y el trueno; la tercera afirma que «con ella se hicieron todas las cosas», y la cuarta, que «este es el nombre de Dios, quien lo lleve consigo estará seguro». Debajo hay una representación de la herida que recibió Cristo en su costado izquierdo. Se decía que esta medida piadosa con poderes protectores se la había entregado un ángel a Carlomagno dentro de una urna de oro. Aquí lo sagrado y lo celestial se asocian a la autoridad imperial, una combinación relativamente común en los talismanes, en los que los poderes potencialmente discordantes en la realidad se unían debido a sus diferentes valores protectores. Como

32. Figuras mágicas y la herida de Cristo en un rollo de oraciones, siglo XV. *Harley Roll T. 11.*

veremos más adelante, el uso de la medida simbólica era una característica habitual de los diagramas mágicos que actuaba como sustituta de los elementos espirituales y cosmológicos.

Las figuras mágicas de este rollo se relacionan muy estrechamente con otros diagramas rituales más complejos que aparecen en los manuscritos medievales, imágenes autónomas construidas a partir de nombres, símbolos, caracteres y términos litúrgicos inscritos en formas geométricas normalmente circulares (33, 34, 35). Su forma estaba influida por los diagramas cosmológicos medievales, con bandas circulares sugiriendo la esfera de los planetas y el lugar de los ángeles, aunque su objetivo era enfocar más que describir el poder representado por los nombres y lugares celestiales y sagrados. El término «diagrama ritual» se utiliza aquí para distinguir a los diagramas autónomos que hacían hincapié en las manipulaciones rituales de los hechizos basados principalmente en algún tipo de ritual verbal, pero que también incorporaba a veces el uso de diagramas y caracteres. Aunque la primera categoría subraya la noción de diagrama como objeto y, la segunda, la de hechizo como algo que se recita, es importante notar que ambas se componían en la terminología litúrgica ortodoxa o con poderosas palabras mágicas, o con una combinación de las dos. Los diagramas rituales se copiaban frecuentemente en las guardas de los manuscritos, una posición que sugiere que funcionaban del mismo modo que las maldiciones que se escribían en los libros para protegerlos de ser robados o dañados. Otra posible función era la de incrementar o mantener la potencia de las fórmulas y operaciones contenidas en el códice.

Un diagrama circular que aparece en la guarda de un manuscrito del siglo XV sobre asuntos médicos y recetas y hechizos diversos, contiene la instrucción: «cuando oigas truenos observa este símbolo y estarás libre de daño, en el nombre del Padre» (33). La activación de un diagrama autónomo mediante la mirada es poco frecuente, si bien era una característica relativamente común en los textos mágicos que incluían el uso de diagramas para adquirir

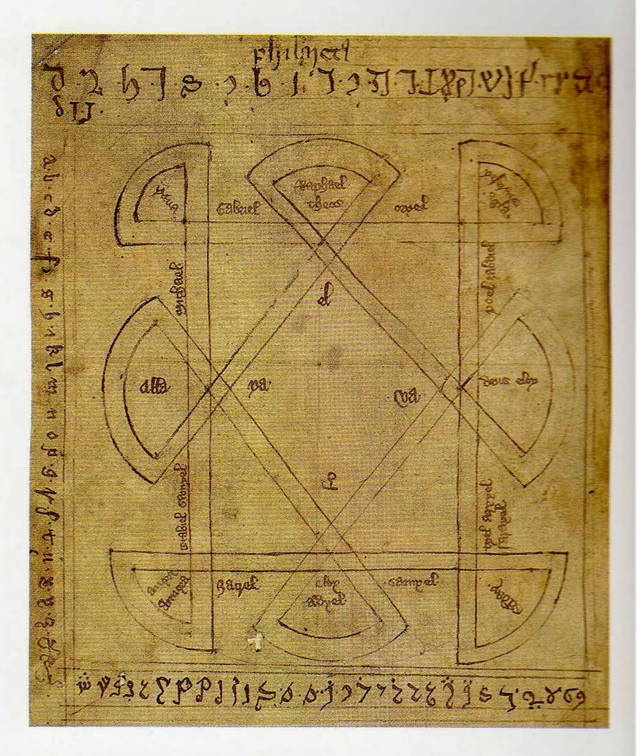


33. Diagrama ritual para protegerse de los rayos, primera mitad del siglo XV. Royal MS 17 B XLVIII, f. 1.



34. *Diagrama ritual para protegerse de «una muerte horrible», del viento y del fuego, siglo* xiv. *Sloane MS 3556, f. 1v.*

sabiduría o controlar a los demonios. Otro diagrama en la hoja de guarda de un manuscrito que trata asuntos médicos, proféticos, astrológicos y mágicos, protege contra «una muerte horrible», el viento y el fuego (34). El término «ananizapta» se repite a menudo en contextos médicos, especialmente refiriéndose a la cura de la epilepsia, mientras que las invocaciones de la cruz (*salve crux preciosa*) se consideraban particularmente útiles como defensa contra los demonios. Con sus cruces, pentagramas, caracteres y palabras mágicos, fórmulas y términos ortodoxos (por ejemplo, «Tetragrammaton»), este diagrama es típico de las imágenes y objetos mágicos sincréticos, cuyo objetivo es unir e intensificar diferentes poderes en el universo medieval.



35.*Diagrama ritual pseudo-judío, siglo* XIV. *Sloane MS 430, f. 2v.*

Un tercer diagrama ritual que aparece en la guarda de un manuscrito médico, muestra un énfasis pseudo-judío en los nombres angélicos y en los escasos caracteres hebreos, cuidadosamente transcritos en las series que aparecen encima y debajo de la imagen (35). Los nombres de Dios (Ya y El) se sitúan en el centro, y muchos de los nombres de los ángeles corresponden a los arcángeles o a los guardianes de los cielos y de las puertas del viento, siguiendo fuentes hebreas. Uno de ellos tiene un significado más concreto: Samhiel es conocido por ser el ángel que se invoca en la Cábala para curar la estupidez. En general, los nombres y símbolos más poderosos (normalmente los relacionados con Dios, más que con los ángeles) se colocaban en el centro de la imagen mágica (como en 34, 35, 43, 45 y 49). Las *rotae* o ruedas cosmológicas, concebidas para la contemplación, representaban a menudo a Dios o a Cristo en el centro, y las imágenes mágicas intentaban captar un tono similar de reverencia y respeto. Esta posición central también se adecuaba a las formulaciones filosóficas en las que Dios se presenta como un centro de poder que irradia hacia su exterior, tales como la conocida proposición hermética que establece que Dios es una esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está en ninguna.

EL UNIVERSO MÁGICO

En el universo medieval, los mediadores angélicos portaban las oraciones a Dios (36) mientras que los demonios buscaban cómo desviar las almas de los hombres y las mujeres del cielo. Los textos mágicos proponían métodos para aprovechar los seductores y ambiguos poderes de intervención en el mundo físico que poseían los espíritus. La magia se podía utilizar para contactar, persuadir y mandar sobre ángeles y demonios por varias razones: curiosidad, piedad y apetito de poder o de sabiduría. Estos rituales, y los sentimientos de necesidad y deseo que se encuentran detrás de ellos, no estaban separados de la religión ortodoxa. Incorporaban y también subvertían las prácticas establecidas, desplazando el énfasis de la gracia de Dios y de los oficios sacerdotales a la eficiencia en la correcta representación de los ritos. Como ya hemos visto, las plegarias y las invocaciones no eran siempre humildes peticiones a Dios y a los ángeles, sino que también podían funcionar como palabras y fórmulas poderosas esgrimidas por el mago. Había poca diferencia entre el exorcista y el mago en su manera de relacionarse con el demonio, aunque el mago podía dirigir la atención del demonio hacia fines más personales y materiales (37, 38). Ambos conjuraban y controlaban al espíritu a través de la invocación de nombres y fórmulas sagrados. El exorcista tenía que convocar al demonio antes de expulsarlo, mientras que el mago necesitaba expulsar al demonio al final de la ceremonia.



36. *Ángel transmitiendo la plegaria de un suplicante a Dios, principios del siglo* XIV. *Royal MS 19 C 1, f. 29v.*

Cuando san Agustín escribió que existía un ángel para cada ser viviente, estaba presentando la imagen de una enorme cantidad de espíritus, pero también aludía al papel de los ángeles asignados a hombres y mujeres concretos (39). El deseo de contacto con lo sobrenatural quedó patente en el florecimiento, a finales de la Edad Media, del culto a los ángeles de la guarda y en las numerosas plegarias a ellos dirigidas que conservamos en los



37. *Cristo curando a dos hombres poseídos por el demonio, principios del siglo* XIV. *Royal MS 19 C I, f. 165v.*



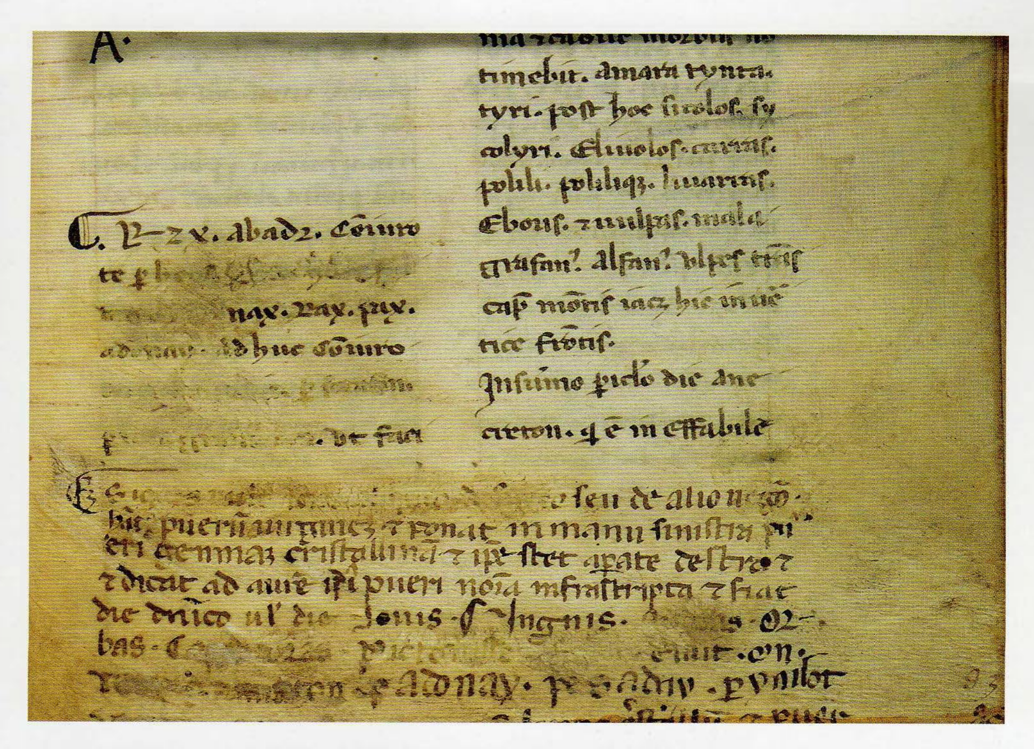
38. *Mago invocando demonios, mediados del siglo* XIV. *Royal MS 6 E VI, f. 535v.*



39. *Un hombre y una mujer, un demonio y un ángel, conversando en un sendero, 1482. Royal MS 15 E II, f. 38.*

manuscritos. Pero la Iglesia desaprobaba la excesiva reverencia hacia los ángeles, temiendo que condujera a la idolatría, y condenaba la identificación de ángeles que no aparecieran específicamente mencionados en la Biblia. Los teólogos dudaban, como es lógico, de la capacidad humana para distinguir entre espíritus angélicos y demoníacos, ya que era bien sabido que los demonios podían asumir una apariencia más bella para engañar a los hombres. Los textos mágicos desobedecían ambos mandatos, dirigiendo incensaciones y plegarias hacia los ángeles y otros espíritus y ofreciendo listas de sus nombres para que fueran invocados e inscritos en imágenes. El anhelo de relaciones con fuerzas sagradas e invisibles formaba parte de la atracción que ejercían los textos mágicos que individualizaban aspectos del orden natural, nombrando ángeles del aire y los vientos, los días y las horas y las estaciones. Además, la descripción de espíritus proporcionaba una evidencia tangible que evitaba las controversias teológicas sobre la realidad corporal de los ángeles, la capacidad del hombre para comprender las esencias espirituales y la naturaleza de su influencia en el mundo sublunar. Los ángeles de los textos mágicos formaban parte de un universo repleto de espíritus cuyas funciones cosmológicas específicas podían adaptarse a los deseos humanos.

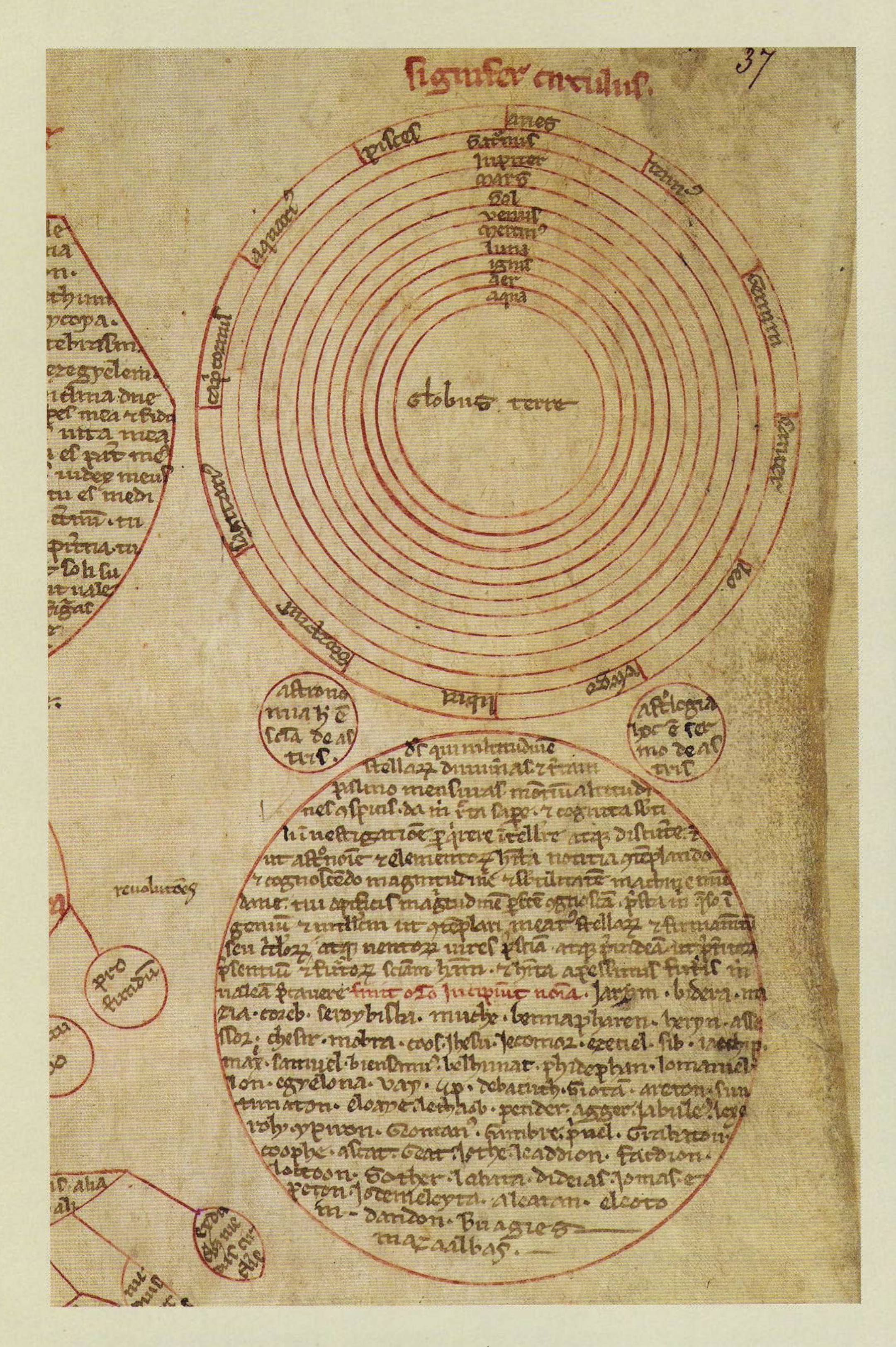
En este universo de orígenes mixtos, árabes, judíos y cristianos, proliferaban las listas de espíritus con sus nombres y sus caracteres mágicos, sus atributos y sus lugares específicos. Los eruditos modernos tienden a distinguir entre textos y practicantes de magia «angélica» y «demoníaca» (o necromancia). Aunque se trata, en el mejor de los casos, de una distinción muy borrosa que habría sido problemática o incluso inexistente para las personas de la Edad Media, nos puede resultar útil. En los siglos XII y XIII emergieron diversos géneros mágicos en el Occidente latino, relacionados con el poder de los ángeles. Ya hemos mencionado las imágenes herméticas. Otro género de la «ciencia de las imágenes», descrito en el *Speculum astronomiae* y conocido como «salomónico», se relacionó con la inscripción de caracteres y con el exorcismo a través de ciertos nombres. El contacto con fuentes judías dio como resultado una compilación latina de materiales mágicos judíos, el *Liber Rasielis*, que proporciona instrucciones para invocar a los ángeles de varios cielos y explica para qué usos mágicos eran apropiadas sus facultades. La comunicación con los espíritus siempre despertó recelos: en un manuscrito de la British Library sus nombres han sido borrados de dos fórmulas para evitar su conjuración (40). No obstante, a partir de los manuscritos que conservamos, queda claro que las actividades mágicas podían ser vistas como compatibles con el interés por la filosofía natural o incluso



40. *Instrucciones para conjurar espíritus, parcialmente borradas, siglo XIV. Arundel MS 342, f. 83.*

con la devoción piadosa. Esto se debió en parte a la gama de posibilidades ofrecida por los textos mágicos: algunas técnicas pretendían dirigir la fuerza de los rayos de los cuerpos celestiales hacia los objetos, con fines prácticos, mientras que otras ofrecían medios de comunicación con los ángeles para lograr un contacto elevado con lo divino.

Uno de los tipos más importantes de magia medieval, el Ars Notoria, tiene su origen en el contexto cristiano del siglo XII y ha llegado hasta nosotros en unos cincuenta manuscritos. El Ars Notoria afirmaba ser un «arte sagrado» y un sacramento revelado por Dios a Salomón, e ideó la historia bíblica según la cual Salomón tuvo una visión de Dios y Este le concedió sabiduría (*sapientia*) y discernimiento (*intelligentia*). Consistía en un programa de plegarias, la inspección de diagramas rituales llamados *notae* y una serie de prácticas ascéticas a desarrollarse en varios meses, y durante las cuales al mago le serían otorgadas facultades milagrosamente (tales como memoria y entendimiento) y el dominio de las artes escolásticas. La inspección de las *notae* preparaba la mente para recibir la revelación angélica. Cada nota estaba formada por varias figuras (*figurae*) construidas con nombres sagrados y angélicos, rezos y caracteres mágicos, y en una importante rama de la tradición manuscrita, pequeños ángeles sosteniendo cruces. Muchas de las figuras

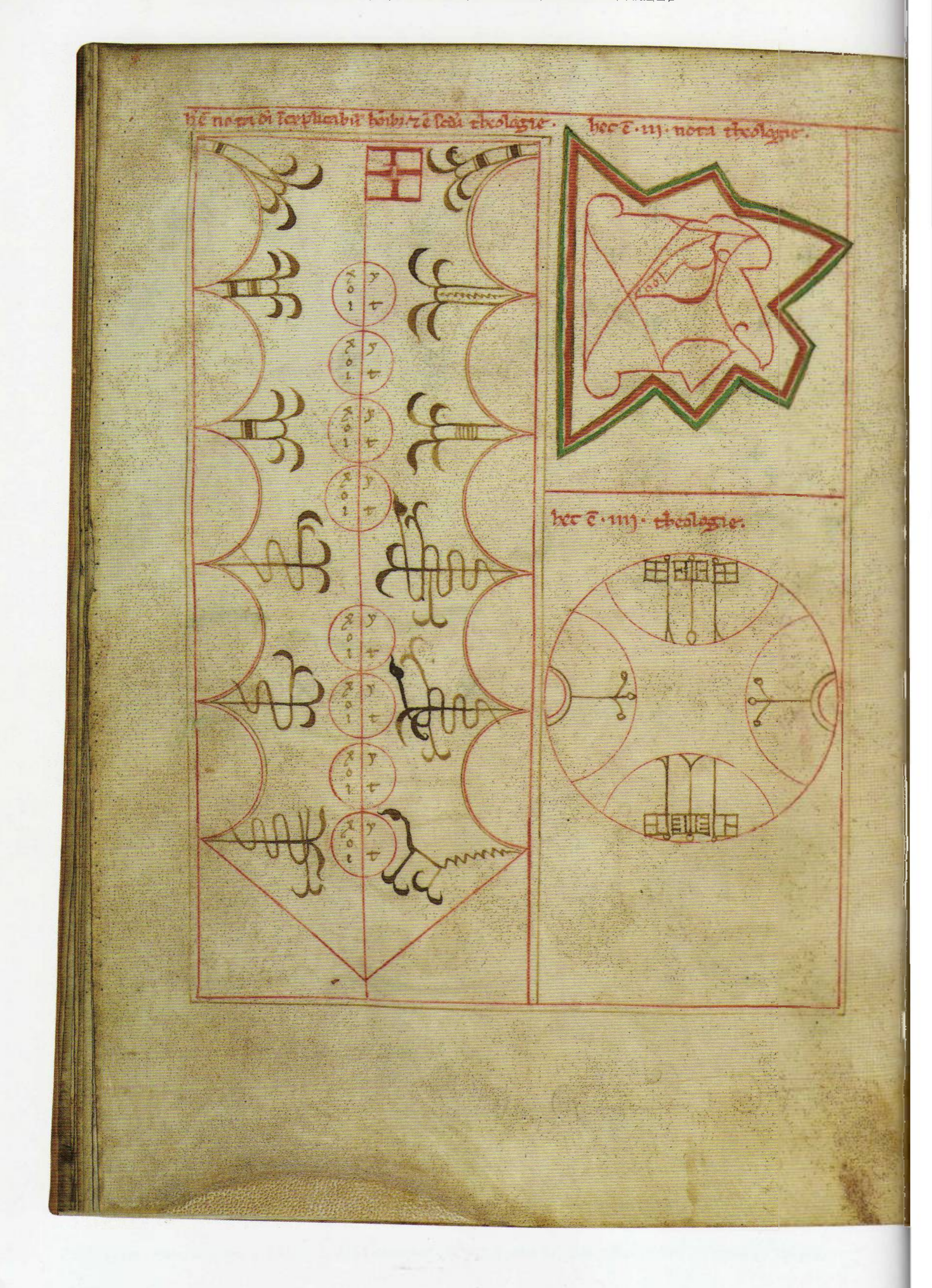


41. Notae astronómicas del *Ars notoria*, siglo XIII. Sloane MS 1712, f. 37.

incorporan formas circulares, una forma apropiada tanto para su papel cosmológico de conectar al ejecutante humano con el reino divino como a su función de objetos para la contemplación. También contienen palabras y símbolos apropiados para un arte en particular, de manera que una figura que pertenezca a una de las *notae* sobre astronomía, por ejemplo, incorpora un diagrama genérico del universo medieval (41). El diagrama circular inferior es en parte una plegaria y en parte una lista de nombres poderosos. Con la plegaria, el ejecutante ruega a Dios obtener conocimientos sobre astrología y sobre los elementos y hacerse famoso por sus investigaciones sobre la magnitud y el funcionamiento de la máquina del mundo (*machina mundi*). Como sistema para proporcionar conocimientos a través de métodos rituales, el Ars Notoria se hizo muy popular entre los estudiantes universitarios, pero la búsqueda de la sabiduría también estaba ligada a fines espirituales: la salvación, la aspiración a la perfección sin pecado de Adán y la promesa de usar los conocimientos adquiridos para la gloria de Dios. Un grupo de *notae*, entre las que se encuentra la «*nota* inefable» compuesta de espadas, pájaros y serpientes, se usó incluso para alcanzar la sabiduría teológica (42).

Un manuscrito del siglo XV de la British Library contiene un breve texto de Ars Notoria que fue copiado por el monje cisterciense Richard Dove. Las *notae* que acompañan esta obra se asemejan a los diagramas rituales que aparecen en las guardas, antes mencionados, y se ajustan a la piedad cristiana establecida. Las franjas de una figura circular (43) se rellenan de nombres y símbolos ortodoxos: cruces y listas de los discípulos, santas mujeres, padres de la Iglesia y santos, y evangelistas y arcángeles en la franja exterior. Se llama «la muy preciosa figura de los secretos de Albert, obispo de Ratisbona», un título acorde con la tradición de textos mágicos y atribuido a san Alberto Magno, si bien no hay pruebas concretas que sugieran la implicación del obispo en prácticas mágicas. Según las instrucciones que acompañan a la figura, debía ser consagrada con «nueve o siete misas, o tres con la mayor devoción y contrición del alma, confesión, penitencia, buenas obras, fe de espíritu y caridad y castidad». A pesar de sus técnicas y objetivos piadosos, el Ars Notoria fue condenado por santo Tomás de Aquino en la *Summa Theologiae* (1266-1273) por abogar por el uso de técnicas rituales para alcanzar la sabiduría, cuando ésta debía ser otorgada sólo por la gracia de Dios. Las líneas que cruzan la figura no se trazaron a causa de sus cualidades mágicas, sino porque el énfasis en los intermediarios sagrados llevó a un lector inglés posterior a

Páginas siguientes: 42. Notae *teológicas del Ars notoria, siglo* XIII. *Sloane* MS 1712, ff. 21v-22.







43. *«La muy preciosa figura de los secretos de Albert, obispo de Ratisbona», siglo XV. Sloane MS 513, f. 198.*

censurar algunas de las plegarias y figuras del texto por considerarlas «papistas» (44). Otra figura de la obra, sin embargo, ha sido alterada con el propósito de hacerla más ortodoxa: se ha borrado uno de los nombres de la franja exterior y se les han superpuesto cruces (45). Es esta una forma de censura diferente a la ilustrada en la figura 40, que dejó las fórmulas inutilizables. Las representaciones de figuras temidas u odiadas también atrajeron la mutilación, especialmente la de sus caras (3, 6, 12, 48, 51), quizás a veces en la creencia de que la propia imagen tenía el poder de hacer daño.

El Ars Notoria inspiró la producción de otros textos mágicos, entre ellos el *Liber iuratus* (Libro jurado), que data probablemente de principios del siglo XIV. La obra se presenta como una defensa de la magia en respuesta a la persecución de los magos por parte de los altos cargos de la Iglesia, posiblemente una referencia a las acciones del papa-

do de Juan XXII (1316-1334). Se dice que su autor es Honorio de Tebas, elegido durante un encuentro de ochenta y nueve maestros de Nápoles, Atenas y Toledo para que destilara la esencia de la magia en un solo volumen. En el prólogo al texto, se describe a los obispos y prelados perseguidores como inspirados por demonios que quieren corromper y conquistar el mundo entero. Pero el texto afirma que sería imposible para un hombre impuro y malvado practicar el arte de la magia. Como en el Ars Notoria, sus rituales se ajustan en gran parte a las reglas cristianas, con algunos préstamos judíos, y los intermediarios a los que recurre el mago para lograr sus fines son la Trinidad y la Virgen María, además de diferentes ángeles, espíritus y demonios. Una traducción inglesa de este texto, del siglo XVI, contiene ilustraciones de algunos de estos espíritus, dispuestos en filas impersonales y formularias y diferenciados sólo por el color de sus túnicas y sus alas (46). Los ángeles del Sol (Raphael, Cashael, Dardyhel y Hanrathaphel) aparecen vestidos con túnicas doradas y la lista de sus poderes revela la



44. Oración a la Virgen María, mutilada, siglo XV. Sloane MS 513, f. 194.



45. Figura circular modificada, siglo XV. Sloane MS 513, f. 199v.

Samahel · Satyhel · ylurahyhel · Amabyhel ·

the sealle of the angells of mars Is thys
: And there nature Is to cause & styre vp warre murder distructyon And mortalyte of people and of all earthly thinges, & there bodyes are of a meane statuer drye & leane there colouer Is redd lyke to burning colles burnyng redd, and there regyon or abydinge Is the sowthe

off the sprites that be vnder the planet of the sonne
other there are vnder the sonne which are these

Raphael · Cashael · dardyhel · hanrathaphel ·

the sealle of the angells of the sonne Is thys

: there nature Is to gyue loue and favor and ryches to a man, & power also to kepe hym hayle and to gyue deweys, herbes, flowers and fruites in a moment, there bodyes are greate and large ffull of all gentylnes there colours Is bryghte like glasse, or as the sonne or golde, and there regyon Is the east

off the spyrytes that be under planet of venus There be othere whych are called venereans whych be these

Hanahel · Raquyel · Salguyel ·



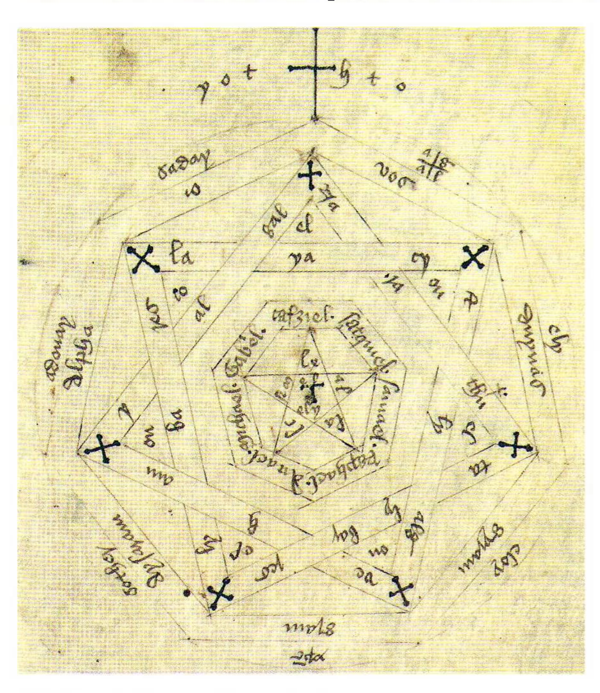
the sealle of the angells of venus Is thys

: there nature Is to prouoke lawhiges entycementes and desyres to loue wome and to giue fflowers, & fruites, ther bodyes are of a meane stature in all poyntes, for they be nether lytle nor greate neyther fatt nor leane ther countenance Is pleasant, whi[illegible] lyke snowe there regyon is

Páginas anteriores:
46. Los ángeles de Marte, el Sol y Venus, principios del siglo XVI. Royal MS 17 A XLII, ff. 68v–69.

influencia de la astrología: «su naturaleza es dar amor y favor y riquezas al hombre y también mantenerlo sano y proporcionarle plantas, flores y frutos en un momento. Sus cuerpos son altos y esbeltos, llenos de gracia; sus colores son brillantes como el cristal, como el sol o el oro, y su región es oriente».

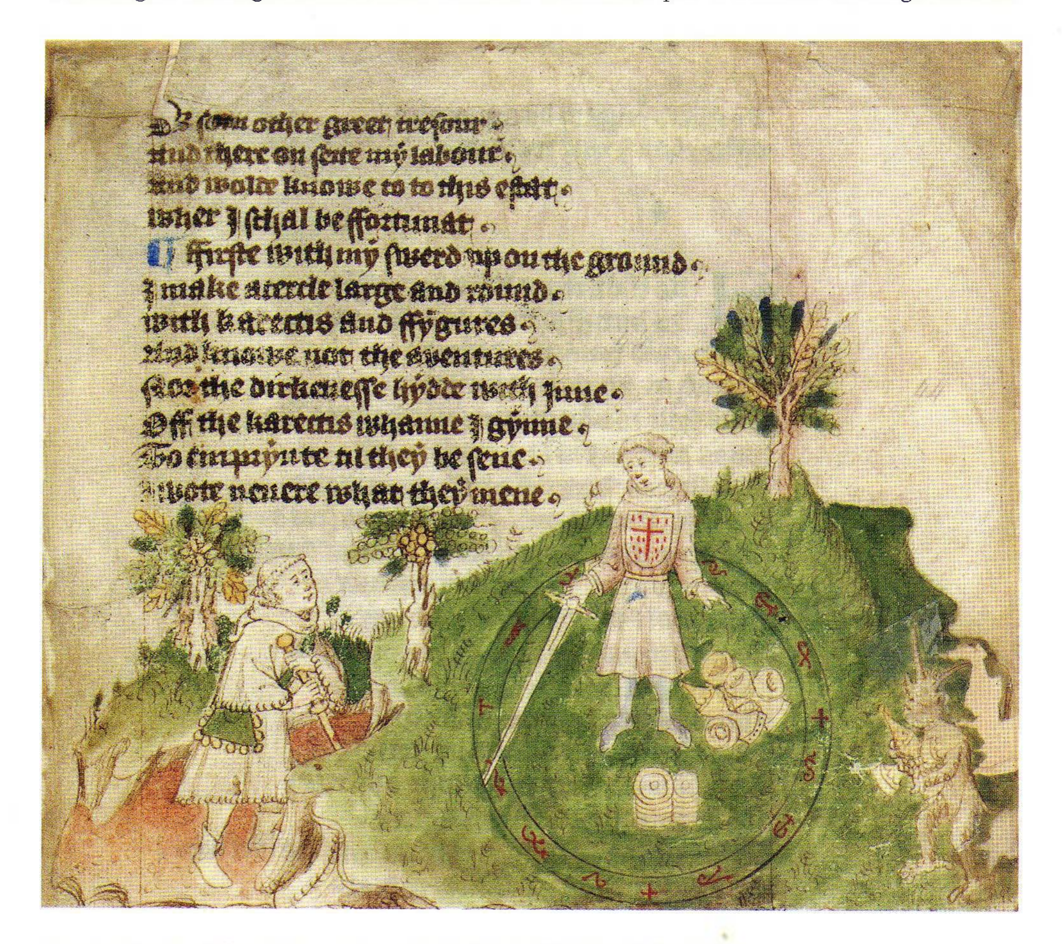
El *collage* de diferentes materiales mágicos que es el *Liber iuratus* incluye plegarias e invocaciones, sellos y círculos mágicos y complejos rituales que duran semanas e implican ayunos, purificaciones y la celebración de misas para lograr una visión beatífica, así como otros beneficios más materiales. La primera serie de instrucciones del texto describe cómo construir un «Sello de Dios» para usarlo en muchos de los rituales sucesivos, el cual contiene los nombres de Dios y los ángeles, cruces, sílabas místicas y letras (47). El término sello (*sigillum*) aquí usado se refiere a un tipo de diagrama ritual que se asociaba particularmente a la magia salomónica y a la invocación de ángeles o demonios. El «Sello de Dios» debía construirse de acuerdo con una geometría sagrada, con un diámetro «de tres dígitos de ancho coincidiendo con las tres llaves del Señor, o cinco a causa de sus cinco heridas, o siete por los siete sacramentos, o nueve debido a los nueve órdenes de los ángeles». Se hace una distinción entre el diagrama del manuscrito, que funciona como un plano para la construcción y debería colorearse de rojo, amarillo, azul, púrpura, negro y verde en sus diferentes partes, y el sello, que se usará en las operaciones mágicas. Éste último debe estamparse con la sangre de un topo, una tórtola, una abubilla o un murciélago sobre un pergamino hecho con la piel de un ternero, un caballo o un ciervo. Obligará a los espíritus a aparecerse en una forma atractiva y dócil y a conceder los deseos del mago.



47. El Sello de Dios, segunda mitad del siglo XIV. Sloane MS 313, f. 4.

Los diagramas de círculos mágicos comienzan a proliferar en las colecciones tardomedievales de magia ritual, en la misma época en que las representaciones de prac-

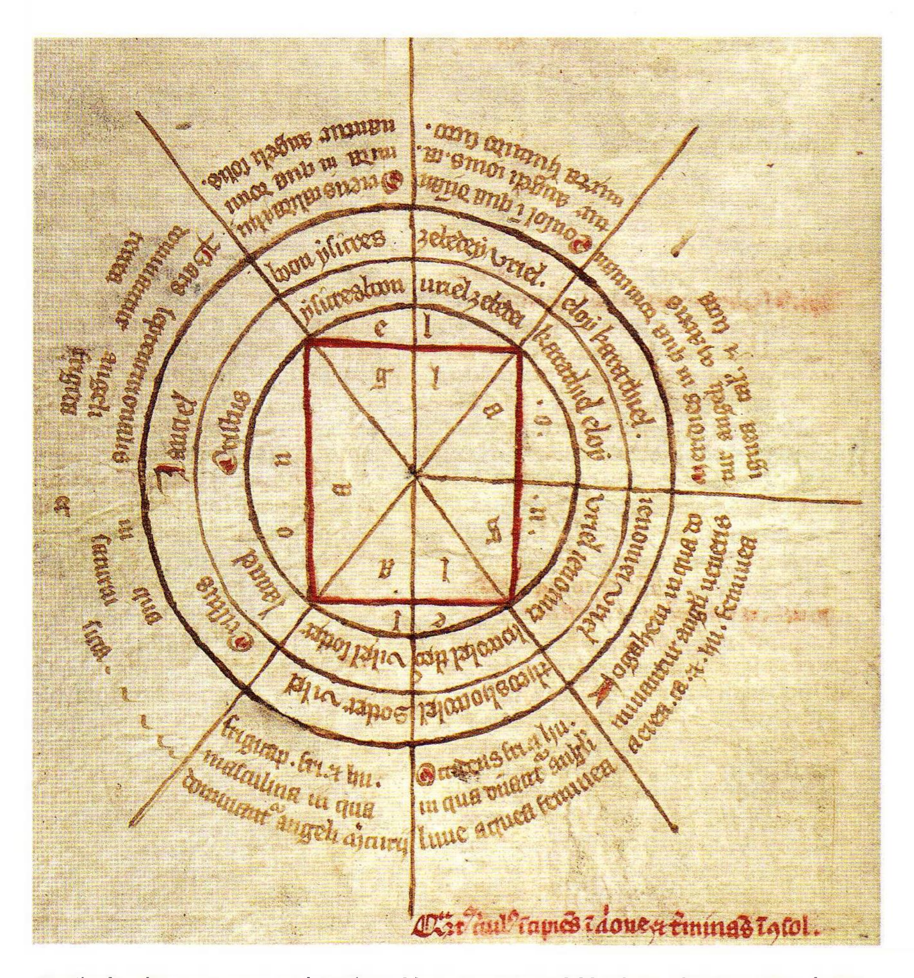
ticantes de magia masculinos dentro o cerca de círculos mágicos se hicieron más comunes (2, 38, 48). Los círculos limitaban un espacio adecuado para proteger al mago, relacionarse con los espíritus y recluirlos, y actuaba también como un objeto mágico utilizado para controlarlos. Además de proporcionar un esquema para los emplazamientos rituales, los diagramas sobre pergamino podían transmitir su poder como objetos al ser observados, transportados, tocados o colocados sobre la cabeza de una persona enferma. Cuando el mago penetraba en un círculo mágico, éste se convertía en el foco de poder en el que tenían lugar los efectos, reales o ilusorios, de la magia. Era allí donde los demonios llevaban el tesoro o el objeto deseado (48). Un ejemplar iluminado de *The Pilgrimage of the Soul* («La peregrinación del alma»), traducción de John Lydgate (¿1370-1451?) de la obra de Guillaume de Deguilleville *Le pélerinage de l'âme*, representa al nigromante dentro de un círculo con una franja exterior que contiene caracteres mágicos. Parece ser una alternativa a la imagen del frágil hombre microcósmico dominado por el cosmos: un mago armado



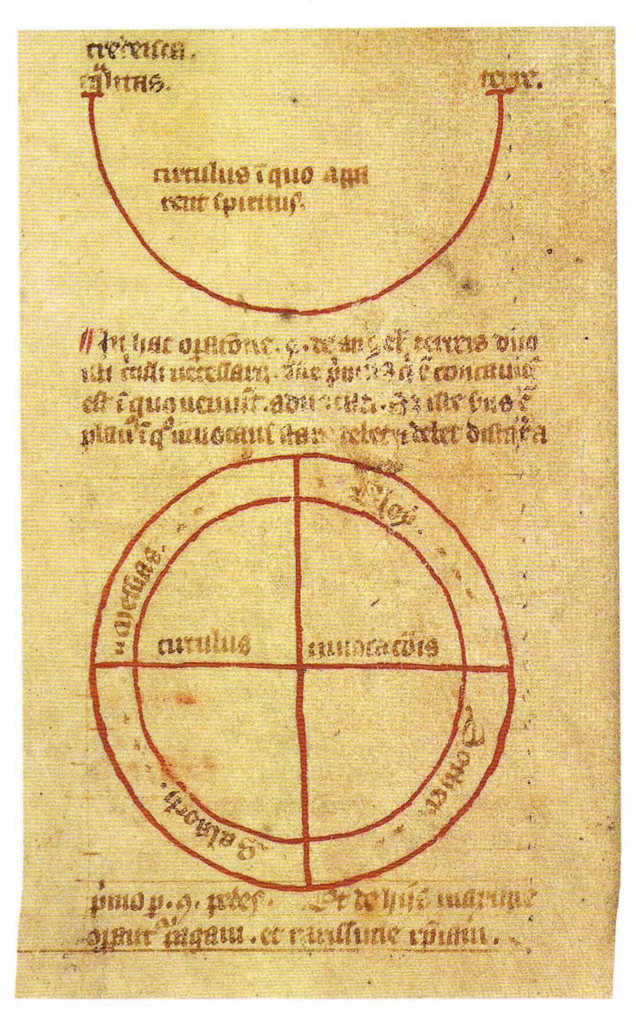
48. *Unos demonios entregan tesoros a un mago, siglo* XIV. Cotton MS Tiberius A VII, f. 44.

y lleno de confianza que usa símbolos celestiales para controlar el más allá. Pero el texto moralizante pone de manifiesto la ignorancia de este aprendiz de nigromante, ya que afirma no conocer lo que significan el círculo y sus caracteres, mientras que el peregrino sí lo sabe: son, en palabras de Lydgate, «las marcas del diablo».

La versión original del *Liber iuratus* pudo contener un gran número de diagramas para ayudar al mago en la correcta ejecución de los rituales, pero en los ejemplares medievales que han llegado hasta nosotros sólo quedan uno o dos. Estos podían servir como modelos o como operaciones de acompañamiento de especial interés para el escriba. Un manuscrito de la segunda mitad del siglo XIV ilustra un complejo círculo mágico asociado a los espíritus del aire (49). Estos pertenecen a los dos tipos principales: los espíritus buenos y amables del Este y el Oeste, que sólo toman parte en operaciones con fines beneficiosos, y los espíritus malos y salvajes del Norte y el Sur, cuyas obras son



49. *Círculo mágico para convocar a los espíritus del aire, primera mitad del siglo XIV. Sloane MS 3854, f. 133v.*



50. *Círculos mágicos para convocar a los espíritus de la Tierra*, primera mitad del siglo XIV. Sloane MS 3854, f. 137.

malvadas y que sólo hacen el bien cuando les obliga una virtud superior. En el centro del diagrama aparecen los nombres sagrados referidos a Dios, El, Agla y On, circundados de dos franjas de nombres angélicos y otros nombres sacros, de origen bastante ecléctico. Se divide en siete secciones, por los siete cielos planetarios y sus ángeles, cada uno con su dirección y aspecto propios. Cuando el mago se situaba sobre cada «cielo», con una dirección particular, debía trazar su propio círculo, indicado para dominar a los espíritus cuyos nombres invocaba. Pero estas acciones son sólo una pequeña parte del largo ritual, que combina procedimientos y objetos ortodoxos y mágicos, y por tanto el control de los espíritus y la protección le llegan al ejecutante desde arriba y desde abajo.

El mismo manuscrito incluye también dos representaciones de círculos para acompañar un rito de invocación de espíritus de la Tierra (50). Estos espíritus resultan útiles para abrir y cerrar celdas, encontrar tesoros, metales, piedras preciosas y cual-

quier cosa que esté escondida, invocar los espíritus de los muertos y crear animales terrestres. Sin embargo, se han suprimido del texto las instrucciones para lograr los dos últimos objetivos, «ya que van contra la voluntad de Dios». El círculo superior es el diagrama de un espacio cóncavo (presumiblemente cavado en la tierra) en el que aparecerán los espíritus convocados. El segundo, que debe situarse a unos tres metros del primero, es un círculo dibujado en terreno llano, para que el propio ejecutante se sitúe dentro. De aquellos que operan con estos espíritus se dice muy a menudo que son paganos, y rara vez que son cristianos. Dada la descripción de la aparición de estos espíritus, esto quizá no resulte muy sorprendente: «sus cuerpos son tan anchos como altos, enormes y terroríficos, la longitud de sus pies es de diez dígitos y tienen garras en forma de serpiente y cinco rostros en sus cabezas; una es la de un búho, otra la de un león, la tercera de una serpiente, la cuarta de un hombre muerto gimiendo y llorando, la quinta, de un hombre que es incomprensible. Llevan dos tigres en el rabo y dos dragones en los brazos. Su color es el más negro de todas las negruras que se conozcan». Por supuesto, se utiliza azufre para invocar estos espíritus.



NECROMANCIA Y BRUJERÍA

En los escritos críticos sobre magia, se identificaban a menudo dos tradiciones. La primera, la necromancia, se vinculaba a la magia culta, esto es, largos rituales ejecutados a partir de libros, mientras que la segunda, la brujería, se asociaba más bien a prácticas populares de tipo más sencillo. En *La Peregrinación del hombre*, de Lydgate, el peregrino encuentra personificaciones de ambas artes. La necromancia es una bruja alada posada sobre un árbol (51). Sostiene un libro titulado *Mors anime* (Muerte del alma), en el que inserta una espada desnuda. Sus alas aluden a la conjuración de los espíritus o a la aspiración del mago a lo celestial, que los



51. Personificación de la Necromancia, siglo XIV. Cotton MS Tiberius *AVII*, f. 49.



52. *Personificación de la Brujería*, siglo XIV. Cotton MS Tiberius AVII, f. 69.

feos rasgos de la bruja y su torpe postura revelan como un falso anhelo. *Mors anime* era el título de un texto mágico que circulaba a finales de la Edad Media, pero aquí también simboliza el destino del mago. Lo mismo sucede con la espada, un elemento habitual en los rituales nigrománticos, que también es el arma con la cual la Necromancia afirma matar a sus alumnos. El mensajero de la Necromancia, un insensato joven que conjura espíritus para conseguir tesoros y dignidades, se enfrenta con el peregrino en algún momento entre sus encuentros con las personificaciones de la Herejía y la Avaricia (48). Este mensajero pasó un año aprendiendo en la escuela de la Necromancia, pero ignora el significado de los rituales que practica, los espíritus que conjura y el «rey» al que realmente sirve: el Diablo. El peregrino condena este arte como «fantasía y falsedad / e

imaginación maldita / transportada por la Ilusión». Pero, y lo que resulta interesante, también critica al mensajero por obligar a los espíritus a hacer el mal (es decir, a entregarle los bienes de otros hombres) como si los tuviera por seres moralmente neutrales.

Más adelante en su camino, el peregrino se encuentra con otra hechicera, la Brujería (también conocida como *Sortilegium* o *Maleficium*). Lleva una cesta sobre su cabeza, una mano amputada en su diestra y sostiene un bastón con el que aborda al peregrino (52). La Brujería «es amada por mucha gente», y la cesta pone de manifiesto la variedad de técnicas y objetos a su disposición: «Muchos cuchillos, capuchas, / Diversos escritos e imágenes, / Pomadas y hierbas». La práctica de la magia se asociaba a la astrología en el ámbito erudito, pero también a muchas formas populares de adivinación que la Brujería cita entre sus artes. Observa las constelaciones y las estaciones para calcular los momentos apropiados para emprender tareas. Pero, más que basarse en la filosofía natural, la Brujería afirma dar sus consejos «según mi opinión». La horripilante mano cortada y «una cabeza» que lleva en el cesto, las usa cuando practica las artes de la quiromancia y la fisonomía (el arte de juzgar el carácter humano a partir de los rasgos faciales). La magia y la adivinación se representan aquí como salvajes, violentas y a menudo falsas, una caracterización que queda patente en el término «maleficium» o práctica maligna. La Brujería hace uso de bebedizos y pociones para hacer que los amigos riñan, y de conjuros y encantamientos de todo tipo con los que muchas personas han resultado «arruinadas, enfermas y, algunas, malditas hasta la muerte».

Mientras que la Necromancia representa un complejo arte ritual que estudian los individuos que han recibido alguna educación para favorecer sus propios intereses, la Brujería es el mago al que cualquiera puede dirigirse para obtener objetos o encantamientos mágicos, con el fin de lograr un fin concreto. La práctica del *sortilegium* fue condenada regularmente en los penitenciales medievales (manuales para ayudar a los sacerdotes a recibir confesiones y administrar penitencias). El penitencial de Bartholomew Iscanus, obispo de Exeter (1161-1184), sugiere varias penitencias según el método y el objetivo de la práctica mágica. El uso de la magia con propósitos amorosos merecía una penitencia de dos años si no tenía éxito, y de cinco si daba resultado. Otras prácticas condenadas eran el uso de encantamientos para robar leche o miel (tres años), para incidir en el clima o confundir la mente de los hombres (cinco años), o para producir impotencia (cinco años), el uso de amarres o talismanes para curar enfermedades de los animales (dos años), o de talismanes y caracteres mágicos

para curar a un niño enfermo (cuarenta días) y la práctica de la adivinación a partir del cadáver o las ropas de un muerto (cuarenta días). Las prácticas que se atribuyen a la Brujería en *La Peregrinación de la vida del hombre* son distintas a las descritas en los penitenciales más antiguos, en parte porque la diseminación de obras sobre magia, adivinación y astrología que siguió al período de las traducciones del árabe influyó tanto en la práctica popular como en la percepción literaria y religiosa de la categoría del *sortilegium*. Por una parte la personificación de Lydgate pone el énfasis en objetos y acciones no literarios, dando por supuesto que el experto en brujería no estaría en posesión de manuscritos, o incluso que no sabría leer ni escribir. La mano cortada nos ofrece una metáfora grotesca de la adquisición práctica, más que teórica, de los conocimientos sobre este arte, y es también una alusión a las historias de rituales mágicos que implicaban el uso de partes del cuerpo. Por otro lado, las artes de la Brujería y las pruebas manuscritas que hemos considerado hasta ahora coinciden parcialmente, especialmente en los «diversos escritos e imágenes», encantamientos y hechizos que emplean, y en referencia a la práctica de la quiromancia y la fisonomía por parte de los clérigos. Tanto los clientes como los expertos en brujería se encontraban en todos los estratos sociales, incluyendo la mujer bien vestida que busca medicina para su hijo (12), y los aristócratas para los que la Brujería convoca espíritus.

La eficacia de la magia apenas se cuestiona, pero se dice que los fines malévolos o codiciosos se consiguen a costa del alma del ejecutante. El cuento popular sobre Teófilo, la Virgen y el Diablo, en circulación desde principios de la Edad Media, pone de relieve la intervención demoníaca en las artes mágicas (53). Según este relato, Teófilo era un hombre virtuoso y de gran piedad, *vidame* del obispo de Adana, en Cilicia (sureste de Turquía). Cuando el obispo murió, Teófilo fue elegido por el pueblo para sucederle, pero su humildad le hizo rechazar el cargo. Cuando se instaló el nuevo obispo, sin embargo, la envidia consumió a Teófilo de tal manera que acudió a un judío ducho en las artes mágicas y ofreció su alma al Diablo a cambio de gloria mundana. El pacto quedó escrito sobre pergamino y el Diablo lo llevó a cabo. Teófilo logró muy pronto una gran popularidad, y los regalos y honores que recibía superaban a los del obispo. Sin embargo, en pleno éxito y poder, lo consumían el arrepentimiento y la desesperación. Una noche se quedó dormido en la iglesia, tras haber rezado ante una imagen de la Virgen María, y soñó que ésta le había perdonado y había arrebatado al Diablo el pacto firmado por él. Cuando despertó, el pergamino



53. *Teófilo, el Diablo y la Virgen María, principios del siglo XIV. Add. MS 17275, f. 29v.*

estaba en sus manos. Inmediatamente confesó su pecado al obispo y al pueblo, y murió pocos días después, siendo célebre por su santidad.

El historiador Richard Kieckhefer ha asociado el aumento del número de manuales nigrománticos a finales de la Edad Media con la existencia de un «submundo clerical». En este contexto, el término «clérigo» posee una amplia gama de significados, abarcando a los pertenecientes a las órdenes religiosas inferiores (estudiantes universitarios incluidos), así como a personas no ordenadas que asistían a los sacerdotes en sus obligaciones litúrgicas. Los miembros de este grupo conocían el latín y los rituales cristianos ortodoxos, lo que les proporcionaría los instrumentos básicos para practicar la necromancia. En un extremo, tenemos a los místicos religiosos, piadosos monjes que hacían uso del Ars Notoria y obras similares para intensificar su relación con lo divino. En el otro, a los ambiciosos y a menudo desempleados clérigos de la leyenda popular, que utilizaban su formación en el ritual eclesiástico para extraer beneficios materiales mediante la conjuración de espíritus. Ambas clases de ejecutantes podían ser mal vistos por los teólogos, por ocuparse en prácticas dudosas, si bien por motivos diferentes. Y, como revela el *Liber*

iuratus, el uso de técnicas piadosas para conseguir una visión celestial y la conjuración de espíritus demoníacos por motivos materiales se podían combinar en un único texto.

Las *Grandes Chroniques de France* registran dos acontecimientos ocurridos en 1323, relacionados con la condena de la magia. El primero relata la historia de los ardides de



una hechicera, descubiertos en un cruce de caminos (54). En 1323, según la crónica, la abadía cisterciense de Serquigny sufrió el robo de una gran cantidad de dinero. Para descubrir a los ladrones, los monjes recurrieron a un antiguo administrador, Jean Prévost, que por su parte contrató los servicios de un «malvado hechicero», Jean Persant. Los dos



54. *Descubrimiento de los ardides de una hechicera, finales del siglo* XIV. *Royal MS 20 C VII, f. 60v.*

hombres enterraron un gato negro en un cruce de caminos, encerrado en un cofre junto con pan empapado en agua bendita y óleos y agua consagrados para que bebiera y comiera, y tubos que salían a la superficie para que pudiera respirar. Su intención, como el interrogatorio posterior reveló, era desenterrar al gato tres días después y confeccionar tres correas con su piel que, unidas, formarían un círculo dentro del cual se colocaría un hombre. El mago se alimentaría entonces de los mismos víveres consagrados, antes de convocar a un demonio llamado Berich, al que se obligaría inmediatamente a revelar todos los detalles del robo. Desafortunadamente para los dos hombres, los perros de unos pastores escarbaron en la tierra donde el gato estaba enterrado, y oyendo sus maullidos, avisaron a la justicia local. Se desenterró el cofre, y al reconocer los signos de la necromancia tuvieron la previsión de llamar a todos los carpinteros de la ciudad e investigar quién había fabricado el cofre. Así cogieron a Jean Prévost que, bajo tortura, dio los nombres de los otros conspiradores, acusando a un monje de Cîteaux, al abad de Serquigny y a varios canónigos. Aunque Jean Persant murió antes de ser castigado, su cuerpo y sus huesos fueron reducidos a cenizas, Jean Prévost fue quemado en la hoguera con el gato alrededor de su cuello y los demás fueron encerrados de por vida.

Inmediatamente después de este suceso, la crónica registra la quema, en París, de un libro titulado el *Liber visionum* (c. 1307), una revisión del Ars Notoria escrita por el monje Jean de Morigny. En el siglo XIV, cualquier ritual que pareciera haber sido desarrollado al margen de la jerarquía eclesiástica, por muy cristiano que aparentara ser, se consideraba subversor de la ortodoxia y pasaba a ser objeto de censura. Una condena de la facultad de teología de París de 1398 daba una lista de veintiocho errores, resaltando que tales prácticas suponían un mal uso de las oraciones y formas de la liturgia cristiana, y negaba que las artes mágicas pudieran usarse para recibir una visión de Dios o de los ángeles. En los últimos años del mismo siglo, el incremento de los juicios por magia, especialmente en Italia y en Suiza, prefiguró el recrudecimiento de las persecuciones por brujería que se produciría desde finales del siglo XV. Como hemos visto, la imagen del mago en los manuscritos medievales más tardíos comprendía tanto a los clérigos, tales como los magos de Xanadú, a los que se comparaba con frailes, como a hechiceras conocedoras de hierbas y pociones. Aunque los nigromantes típicos fueron probablemente clérigos masculinos, sin duda sus prácticas dieron fundamento a las acusaciones de brujería, y las mujeres fueron especialmente vulnerables a las acusaciones de prácticas mágicas debido a su supuesta inferioridad moral e intelectual.

La creciente atención que se prestó a las prácticas poco ortodoxas en los procesos del siglo XV hizo que la magia natural, los encantamientos meramente verbales, las invocaciones y las prácticas adivinatorias se vincularan con mayor frecuencia a graves cargos por la práctica de rituales diabólicos. La distinción entre la necromancia y la brujería se oscureció, y ambas se asimilaron a la visión de sociedades de brujas que conspiraban para provocar la destrucción de la Cristiandad. La categoría lícita de «magia natural» no desapareció, sino que fue asumida por los partidarios renacentistas del Neoplatonismo, quienes propusieron una forma de magia espiritual en la que los elementos de los rituales heterodoxos fueron eliminados en gran parte. Mientras que el atractivo de la necromancia perduraba, como atestiguan los manuscritos que nos han llegado de los siglos XVI y XVII, estaba infectado de peligrosas asociaciones con la brujería. Los textos mágicos habían ampliado el universo medieval hasta límites peligrosos, con una visión de utilizar los mundos natural y celestial que era intelectual y moralmente atrevida. Apelaban a las necesidades y los deseos de un gran auditorio, y la simbiosis de magia y religión ortodoxa significaba que muchas prácticas venían motivadas por la piedad, incluso cuando produjeron repugnancia e incitaron a la persecución.



BIBLIOGRAFÍA

Ediciones y Traducciones de Textos Mágicos

Ars Notoria, en Cornelius Agrippa von Nettesheim, *Opera Omnia*, II, pp. 603-660 (Lyons, c. 1620); trad. R. Turner (Londres, 1657; reimp. Seattle, 1987)

Liber de quindecim stellis, quindecim herbis, quindecim lapidibus, et quindecim figuris, ed. L. Delatte, *Textes Latins et vieux Français relatifs aux Cyranides* (Lieja/París, 1942), pp. 243-275

Liber iuratus, ed. Gösta Hedegård (Estocolmo: Almovist & Wiksell International, 2002)

Picatrix: The Latin Version of the Ghayat al-Ḥākīm, ed. D. Pingree (Londres, 1986)

Pseudo-Alberto Magno, *De mirabilibus mundi*, imp. en *Albertus Magnus, De secretis mulierum, item de virtutibus herbarum, lapidum et animalium* (Amsterdam, 1648), pp. 127-165; M. R. Best y F. H. Brightman, *The Book of Secrets of Albertus Magnus* (Oxford, 1973), ed. de una traducción inglesa del siglo XVI

General

Kieckhefer, R., *Magic in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989)

Kieckhefer, R., «The Specific Rationality of Medieval Magic», *American Historical Review* 99 (junio 1994), pp. 813-836

Thorndike, L., *History of Magic and Experimental Science*, 8 vols. (Nueva York, 1923-1958)

Estudios y Colecciones

Bremner, J. N. y Veenstra, J. R., ed. lit., *The Metamorphosis of Magic* (Lovaina, 2002)

Burnett, C., *Magic and Divination in the Middle Ages* (Aldershot, 1996)

Burnett, C., «The Establishment of Medieval Hermeticism», en P. Linehan y J. Nelson, ed. lit., *The Mediaeval World* (Londres, 2001), pp. 11-130

Copenhaver, B. P., «A Tale of Two Fishes: Magical Objects in Natural History from Antiquity through the Scientific Revolution», *Journal of the History of Ideas* 52 (1991), pp. 373-398

Evans, J., *Magical Jewels* (Oxford, 1922)

Fanger, C., ed. lit., *Conjuring Spirits* (Pensilvania, 1998)

Kieckhefer, R., *Forbidden Rites* (Pensilvania, 1998)

Kieckhefer, R., «The Holy and the Unholy: Sainthood, Witchcraft, and Magic in late Medieval Europe», *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 24 (1994)

McNeil, J. T. y Gamer, H. M., trad., *Medieval Handbooks of Penance* (Nueva York, 1965, reimp. 1990)

Moreau, A. y Turpin, J.-C., ed. lit., *La magie, 3, Du monde Latin au monde contemporain* (Montpellier, Université de Montpellier III, 2000)

Olsan, L. T., «Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice», *Social History of Medicine*, 16, 3 (2003)-290

Peters, E., *The Magician, the Witch and the Law* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1978)

Pingree, D., «The Diffusion of Arabic Magical Texts in Western Europe», en B. Scarcia Amoretti, ed. lit., *La diffusione delle scienze islamiche nel Medio Evo europeo*. Atti del Convegno Internazionale (Roma, 2-4 ottobre 1984), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1987, pp. 57-102

Thorndike, L., «Traditional Medieval Tracts Concerning Engraved Astrological Images», en *Mélanges Auguste Pelzer* (Lovaina, 1947), pp. 217-274

ÍNDICE

Los números en cursiva remiten a ilustraciones

LA AUTORA

Sophie Page es catedrática de Historia Medieval Británica y Europea en el University College de Londres. Escribió su tesis de doctorado en el Instituto Warburg, con el título de «La magia en San Agustín, Canterbury a finales de la Edad Media». Ha publicado *La Astrología en los Manuscritos Medievales* (The British Library, 2002, AyN Ediciones, 2006), y actualmente se dedica a la investigación sobre magia y astrología medievales, especialmente en su relación con la religión, la cosmología y la filosofía natural.

Ilustración de cubierta:	*El mago Zoroastro, 1425. Add. MS 39844, f. 51.*
Portadilla:	*Nectanebo sostiene una tabla astrológica, principios del siglo* XV. *Royal MS 20 B XX, f. 7.*
Frontispicio:	*Janes usando la magia para hablar con su hermano Jambres en el infierno, segundo cuarto del siglo* XI. *Cotton MS Tiberius B V, Part I, f. 87v.*
Portada:	*La mirada mortal del basilisco, finales del siglo* XII. *Royal MS 12 C XIX, f. 63.*
Contracubierta:	*El mago Merlín, con capa y sombrero de plumas, junto a dos compañeros, mediados del siglo* XIV. *Add. MS 12228, f. 202v.*



Publicado en 2004 por
The British Library
96 Euston Road
London NW1 2DB

ISBN: 84-934768-5-4

Diseño: Crayon Design, Stoke Row, Henley-on-Thames
Impreso en Hong Kong por South Sea International Press

AyN Ediciones
Lagasca, 38, 1.° 28001 Madrid
www.aynediciones.com